

مجمع فناوی

شیخ الاسلام احمد بن محمد بن عبد الوہاب

طیب اللہ شراہ

جمع وترتيب الفقير إلى الله

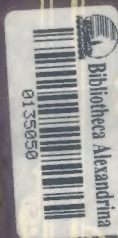
بسم الله الرحمن الرحيم

رحمہ اللہ

وسامعه ابنه محمد وفقه الله

المجلد الثاني

金瓶梅







مجموع فتاوى
شيخ الاسلام احمد بن تيمية
قدس الله روحه

جمع وترتيب الفقيه إلى الله
عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي النبلي
ومساعدته ابنه محمد وفقرهما الله

المجلد السادس

الجزء الثاني من

كتاب

الاسماء والصفات

وَقَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ

أَحْمَدُ بْنُ تَيْمِيَّةَ

قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ

فَصَّلْ

«تقرب العبد الى الله» - في مثل قوله : (واسجد واقترب) وقوله :

(اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة) وقوله : (اولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة) وقوله : (فأما ان كان من المقرين) .

وقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه : « من تقرب الى شبرا تقربت إليه ذراعا » الحديث . وقوله : « ما تقرب إلي عبدي بمثل اداء ما افترضت عليه ، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى احبه » الحديث .

وكذلك « القربان » كقوله : (إذ قريبا قرباناً فتقبل من احدهما) . وقوله : (حتى يأتينا بقربان تأكله النار) . ونحو ذلك - لا رب انه بعلوم واعمال يفعلها العبد ، وفي ذلك حركة منه وانتقال من حال الى حال .

ثم لا يخلو مع ذلك : إما ان روحه وذاته تتحرك او لا تتحرك ؛ وإذا تحركت : فاما ان تكون حركتها الى ذات الله او الى شيء آخر ، واذا كانت الى ذات الله بقى النظر فى قرب الله اليه ودنوه واتيانه ومجيئه ؛ إما جزاء على قرب العبد ، وإما ابتداء كنزوله الى سماء الدنيا .

(فالأول) : قول « المتفلسفة » الذين يقولون : ان الروح لا داخل البدن ولا خارجه ، وانها لا توصف بالحركة ولا بالسكون ، وقد تبعهم على ذلك قوم ممن ينتسب الى الملة .

فهؤلاء عندم قرب العبدودنوه ازالة النقائص والعيوب عن نفسه، وتكميلها بالصفات الحسنة الكريمة ، حتى تبقى مقاربة للرب ، مشابهة له من جهة المعنى ، ويقولون : الفلسفة التشبه بالاله على قدر الطاقة ؛ فأما حركة الروح فممتعة عندهم .

وكذلك يقولون : فى قرب الملائكة . والذي اثبتوه من تزكية النفس عن العيوب ، وتكميلها بالمحاسن حق فى نفسه ؛ لكن نفهم ما زاد على ذلك خطأ ؛ لكنهم يعترفون بحركة جسمه الى المواضع التى تظهر فيها آثار الرب كالساجد والساوآت والعارفين .

وعند هؤلاء معراج النبي صلى الله عليه وسلم انما هو انكشاف حقائق الكون له ، كما فسر به بذلك ابن سينا ومن اتبعه ، كعين القضاة^(١) وابن الخطيب فى « المطالب العالية » .

(١) كذا رسمها بالأصل .

(الثاني) قول المتكلمة الذين يقولون : ان الله ليس فوق العرش . وأن نسبة العرش والكرسي اليه سواء ، وانه لا داخل العالم ولا خارجه ؛ لكن يثبتون حركة العبد وللملائكة فيقولون : قرب العبد الى الله حركة ذاته الى الأماكن المشرفة عند الله ، وهي السموات وحمة العرش والجنة ، وبذلك يفسرون معراج النبي صلى الله عليه وسلم ، ويتفق هؤلاء والذين قبلهم في حركة بدن العبد الى الأماكن المشرفة ، كثبتت « العبادات » ، واتما النزاع في حركة نفسه .

ويسلم الأولون « حركة النفس » بمعنى تحولها من حال الى حال ؛ لا بمعنى الانتقال من موضع الى موضع ، وانفاقهم على حركة الجسم وحركة الروح أيضاً عند الآخرين الى كل مكان تظهر فيه معرفة الله ، كالسموات والمساجد وأولياء الله ، ومواضع أسماء الله وآياته ، فهو حركة الى "

(الثالث) : قول : « أهل السنة والجماعة » الذين يثبتون ان الله على العرش ، وأن حمة العرش اقرب اليه ممن دونهم ، وان ملائكة السماء العليا اقرب الى الله من ملائكة السماء الثانية ، وان النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج به الى السماء صار يزداد قريباً الى ربه بعروجه وصعوده ، وكان عروجه الى الله ، لا إلى مجرد خلق من خلقه ، وأن روح للمصلي تقرب الى الله في السجود ، وان كان بدنه متواضعاً . وهذا هو الذي دلت عليه نصوص الكتاب .

ثم « قرب الرب من عبده » هل هو من لوازم هذا القرب ، كما أن للتقرب الى الشيء الساكن كالبيت المحجوج ، والجدار والجبل ، كلما قربت منه قرب منك ؟ او هو قرب آخر يفعله الرب كما انك اذا قربت الى الشيء المتحرك اليك تحرك ابضاً اليك فنك فعل ومنه فعل آخر . هذا فيه قولان « لأهل السنة » مبنيان على ما تقدم من (قاعدة الصفات الفعلية) كمسألة النزول وغيرها ، وقد تقدم الكلام في ذلك .

وعلى هذا فما روى من قرب الرب الى خواص عباده وتجليه لقلوبهم ، كما في «الزهد لأحمد» ان موسى قال : يارب أين اجلك ؟ قال : « عند المكسرة قلوبهم من اجلي ، اقترب اليها كل يوم شبراً ولولا ذلك لاحترقت » . هذا القرب عند المتفلسفة والجهمية هو مجرد ظهوره وتجليه لقلب العبد . فهو قرب المثال .

ثم للمتفلسفة لا تثبت حركة الروح ، والجهمية تسلم جواز حركة الروح الى مكان عال ، واما اهل السنة فعندهم مع التجلي والظهور تقرب ذات العبد الى ذات ربه ، وفي جواز دنو ذات الله القولان ، وقد بسطت هذا في غير هذا الموضع .

وعلى مذهب « الفناء » من المتكلمة لا يكون اتيان الرب وبجيته ونزوله ، إلا تجليه وظهوره لعبده . اذا ارتفعت الحجب المتصلة بالعبد المانعة من المشاهدة الباطنة او الظاهرة ، بمنزلة الذي كان اعمى او اعمش فزال عماه فرأى الشمس

والقمر ، فيقول : جاني الشمس والقمر ، وهذا قول « النفاة » من المتفلسفة
والمعتزلة والاشعرية ؛ لكن الأشعرية يثبتون من الرؤية ما لا يثبت المعتزلة ، ومنهم
من يوافقهم في المعنى الذي قصدوه .

وأما على مذهب « اهل السنة والجماعة » من السلف ، واهل الحديث ،
واهل للمعرفة ، ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية ، والعامّة واهل الكلام ايضاً ؛
فان نزوله واتيانه وجيئه قد يكون بحركة من العبد وقرب منه ، ودنوّه اليه ، وهو
قدر زائد على انكشاف بصيرة العبد ، فان هذا علم وعدم يكون ذلك بعلم من
العبد وبعمل منه فهو كشف وعمل .

ولا ينكر الأشعرية ونحوهم من اهل الكلام ان يكون من العبد حركة ،
فان ذلك ممكن ، وانما قد ينكرون حركته الى الله كما تقدم ، وقد شبه بعضهم
عجيء الله بقوله : (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) اي الموقن به من الموت
وما بعده .

قلت : هذا مثل قوله : (فاذا جاءت الطامة الكبرى) وقوله :
(فاذا جاءت الصاخة) وقوله : (فقد جاء اشراطها) وجعل في ذلك هو
ظهوره وتجليه .

قلت : وليس هو مجرد ظهوره وتجليه ، وان كان متضمناً لذلك ؛ بل هو
متضمن لحركة العبد اليه ، ثم ان كان ساكناً كان عجيئه من لوازم عجيء العبد
اليه ، وان كان فيه حركة كان عجيئه بنفسه ايضاً وان كان العبد ذاهباً اليه وهكذا

عجيء اليقين، وعجيء الساعة". وفي جانب الربوبية يكون بكشف حجب ليست متصلة بالبعد، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «حجابه النور — أو النار — لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه» فهي حجب تحجب العباد عن الإدراك، كما قد يحجب الغمام والسقوف عنهم الشمس والقمر، فإذا زالت تجلت الشمس والقمر.

وأما حجبها لله عن أن يرى ويدرك فهذا لا يقوله مسلم؛ فإن الله لا يخفى عليه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. وهو يرى ديب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة السوداء، ولكن يحجب أن تصل أنواره إلى مخلوقاته كما قال: «لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه» فالبصر يدرك الخلق كلهم، وأما السبحات فهي محجوبة بحجابه النور أو النار.

والجهمية لا تثبت له حجباً أصلاً؛ لأنه عندما ليس فوق العرش، ويروون الأمر المكذوب عن علي «انه سمع قصاباً يخلف، لا والذي احتجب بسبع سموات فعلاه بالبرة، فقال: يا امير المؤمنين أكفر عن يميني؟ قال لا؛ ولكنك خلقت بنير الله». فهذا لا يعرف له اسناد، ولو ثبت كان علي قد فهم من المتكلم انه عني انه محتجب عن ادراكه لخلقته فهذا باطل قطعاً؛ بخلاف احتجابه عن ادراك خلقه له.

(١) كلمتان بالأصل تشيران إلى شيء مفقود من صفحات المجلد.

وبدل على ذلك الحديث الصحيح: «إذا دخل اهل الجنة الجنة نادى

مناد، يا اهل الجنة: ان لكم عند الله موعداً يريد ان ينجزكموه. فيقولون: ما هو؟
الم بيض وجوهنا، وثقل موازيننا، ومدخلنا الجنة وبجرنا من النار؟ قال:
فيكشف الحجاب فينظرون اليه، فما اعطاه شيئاً احب اليهم من النظر اليه
وهي «الزيادة».

وعند من اثبت الرؤية من المتجهمة ان حجاب كل احد معه، وكشفه خلق
الاحراك فيه، لا انه حجاب منفصل.

ولما اتيانه ونزوله، ومجيئه بحركة منه وانتقال: فهذا فيه القولان لأهل
السنة من اصحابنا وغيرهم، والله اعلم.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً.

وقال الشيخ رحمه الله تعالى^(١) :-

الذين يحملون الفلسفة هي التشبيه بالاله على قدر الطاقة ، و يوجد « هذا التفسير » في كلام طائفة كأبي حامد الغزالي وامثاله ؛ ولا يثبت هؤلاء قريباً حقيقياً - وهو القرب المعلوم للقول - ومن جعل قرب عباده للمقربين ليس اليه ؛ وانما هو الى ثوابه واحسانه ، فهو معطل مبطل .

وذلك ان ثوابه واحسانه يصل اليهم ويصلون اليه ، ويباشروهم ويباشرونه بدخوله فيهم ودخولهم فيه بالاكل واللباس ، فاذا كانوا يكونون في نفس جنته ونعيمه وثوابه كيف يحفل اعظم الغايات قربهم من احسانه؟! ولا سيما والمقربون هم فوق اصحاب اليمين الأبرار ، الذين كتبهم في عليين (وما ادراك ما عليون؟ كتاب مرقوم يشهد للمقربون ، ان الأبرار لفي نعيم ، على الأرائك ينظرون ، تعرف في وجوههم نضرة النعيم ، يسقون من رحيق مختم ختامه مسك ، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون ، ومزاجه من تسنيم ، حيناً يشرب بها للمقربون).

قال ابن عباس : (يشرب بها للمقربون) صرفاً ، وتخرج لأصحاب اليمين مزجا .

(١) من دشت في المكتبة الظاهرية من السكواكب النجدي .

فقد اخبر ان الابرار في نفس النعيم ، وانهم يسقون من الشراب الذي وصفه الله تعالى ، ويجلسون على الأرائك ينظرون ، فكيف يقال : ان للقرين — الذين هم اعدا من هؤلاء بحيث يشربون صرفها ويمزج لهؤلاء مزجا — انما تقربهم هو مجرد النعيم الذي اولئك فيه ؟ هذا مما يعلم فساده بأدنى تأمل .

(المسألة الثانية) في « قرب » الذي هو من لوازم ذاته : مثل العلم والقدرة فلا ريب انه قريب بعلمه وقدرته وتديره من جميع خلقه ، لم يزل بهم علما ولم يزل عليهم قادراً ، هذا مذهب جميع اهل السنة وعامة الطوائف ، إلا من ينكر علمه القديم من القدرة والرافضة ونحوهم ، أو ينكر قدرته على الشيء قبل كونه من الرافضة والمعتزلة وغيرهم .

« واما قرب بنفسه من مخلوقاته » قريباً لازماً في وقت دون وقت ؛ ولا يختص به شيء : فهذا فيه للامس قولان .

فمن يقول هو بذاته في كل مكان يقول بهذا ، ومن لا يقول بهذا لهم أيضاً فيه قولان .

(احدها) اثبات هذا القرب ، وهو قول طائفة من المتكلمين والصوفية وغيرهم ، يقولون : هو فوق العرش ، ويثبتون هذا القرب .

وقوم يثبتون هذا القرب ؛ دون كونه على العرش . واذا كان قرب عباده منه نفسه وقربه منهم ، ليس محتتماً عند الجماهير من السلف واتباعهم من اهل الحديث ، والفقهاء ، والصوفية واهل الكلام ، لم يجب ان يتأول كل نص فيه

ذكر قربه من جهة امتناع القرب عليه ، ولا يلزم من جواز القرب عليه ان يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه ، بل يبقى هذا من الامور الجائزة ونظر في النص الوارد ، فان دل على هذا حمل عليه ، وان دل على هذا حمل عليه ، وهذا كما تقدم في لفظ الايتان والحجي .

وان كان في موضع قد دل عندم على انه هو يأتي في موضع آخر دل على انه يأتي بعذابه ، كما في قوله تعالى : (فأتى الله بنيانهم من القواعد) ، وقوله تعالى : (فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) .

فتدبر هذا ! فانه كثيراً ما يغلط الناس في هذا للموضع ، اذا تنازع النفاة وللمثبتة في صفة ودلالة نص عليها ؛ يريد للمريد ان يجعل ذلك اللفظ حيث ورد - دالاً على الصفة وظاهراً فيها .

ثم يقول الثاني : وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا .

وقد يقول بعض للمثبتة : دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك ؛ بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة ، جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون انه يضاف إلى الله تعالى - اضافة صفة - من آيات الصفات ، كقوله تعالى : (فرطت في جنب الله) .

وهذا يقع فيه طوائف من للمثبتة والنفاة ، وهذا من اكبر الغلط . فان الدلالة في كل موضع بحسب سياقه . وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية ،

وهذا موجود في أمر المخلوقين يراد بالفاظ الصفات منهم في مواضع كثيرة غير الصفات .

وانا اذكر لهذا مثالين نافعين (احدهما صفة الوجه) فانه لما كان اثبات هذه الصفة مذهب اهل الحديث ، وللتكلمة الصفاتية : من الكلاية ، والاشعرية ، والكرامية ، وكان نفيها مذهب الجهمية : من المعتزلة وغيرهم ، ومذهب بعض الصفاتية من الاشعرية وغيرهم ، صار بعض الناس من الطائفتين كما قرأ آية فيها ذكر الوجه جعلها من موارد النزاع ، فالثبت يجعلها من الصفات التي لا تتأول بالصرف ، والثاني يرى انه اذا قام الدليل على أنها ليست صفة فكذلك غيرها .

(مثال ذلك) قوله تعالى : (والله للمشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) . أدخلها في آيات الصفات طوائف من المثبتة والنفاة ، حتى مدعا « اولئك » كابن خزيمة مما يقرر اثبات الصفة ، وجعل « النافية » تفسيرها بغير الصفة حجة لهم في موارد النزاع .

ولهذا لما اجتمعنا في المجلس للمقود وكنت قد قلت : أمهت كل من خالفني ثلاث سنين ، ان جاء بحرف واحد عن السلف يخالف شيئاً مما ذكرته كانت له الحجة ، وفعلت ، وفعلت ، وجعل المعارضون يقتسمون انكتب ، فظفروا بما ذكره البيهقي في كتاب « الأسماء والصفات » في قوله تعالى : (والله للمشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) ، فانه ذكر عن مجاهد والشافعي ان المراد قبله الله ، فقال احد كبرائهم — في المجلس الثاني — قد احضرت نقلاً عن السلف بالتأويل ، فوقع في قلبي ما اعد ، فقلت : لملك قد ذكرت ما روى

في قوله تعالى : (والله للمشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) ، قال : نعم . قلت : المراد بها قبلة الله ، فقال : قد تأولها مجاهد والشافعي وهما من السلف . ولم يكن هذا السؤال يرد علي ، فانه لم يكن شيء مما ناظروني فيه صفة الوجه ولا أثبتها ، لكن طلبوها من حيث الجملة وكلامي كان مقيداً كما في الأجوبة ، فلم أر إحقاقهم في هذا اللقاع ، بل قلت هذه الآية ليست من آيات الصفات اصلا ، ولا تدرج في عموم قول من يقول : لا تؤول آيات الصفات .

قال : أليس فيها ذكر الوجه ؟! فلما قلت : المراد بها قبلة الله . قال : أليست هذه من آيات الصفات ؟ قلت : لا . ليست من موارد النزاع ، فاني اتما أسلم ان المراد بالوجه - هنا - القبلة ، فان «الوجه» هو الجهة في لغة العرب ، يقال : قصدت هذا الوجه ، وسافرت إلى هذا «الوجه» ، اى : الى هذه الجهة ، وهذا كثير مشهور ، فالوجه هو الجهة . وهو الوجه : كما في قوله تعالى : (ولكل وجهة هو موليها) ، اى متوليها ، فقوله تعالى : (وجهة هو موليها) كقوله : (فأينما تولوا فثم وجه الله) ، كلا الآيتين في اللفظ والمعنى متقاربتان ، وكلاهما في شأن القبلة ، والوجه والجهة هو الذي ذكر في الآيتين : أنا نوليهِ : نستقبله .

قلت : والسياق يدل عليه ، لأنه قال : (اينما تولوا؟) واين من الظروف ، وتولوا أى تستقبلوا . فالمعنى : اى موضع استقبلتموه فهناك وجه الله ، فقد جل وجه الله في المكان الذي يستقبله ، هذا بعد قوله : (والله للمشرق والمغرب) وهي الجهات كلها ، كما في الآية الأخرى : (قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) .

فأخبر ان الجهات له ، فدل على ان الاضافة اضافة تخصيص وتشريف ؛ كأنه قال جهة الله وقبلة الله . ولكن من الناس من يسلم ان المراد بذلك جهة الله اى قبلة الله ، ولكن يقول : هذه الآية تدل على الصفة وعلى ان العبد يستقبل ربه ، كما جاء فى الحديث : « اذا قام احدكم الى الصلاة فان الله قبل وجهه » ، وكفى قوله : « لا يزال الله مقبلاً على عبده بوجهه ما دام مقبلاً عليه » ، فاذا انصرف صرف وجهه عنه ؛ ويقول : ان الآية دلت على المضيئين . فهذا شيء آخر ليس هذا موضعه .

والفرض انه إذا قيل : « فثم قبلة الله » لم يكن هذا من التأويل المتنازع فيه ؛ الذي ينكره منكره تأويل آيات الصفات ؛ ولا هو مما يستدل به عليهم المثبتة ، فان هذا المعنى صحيح فى نفسه ، والآية دالة عليه ، وان كانت دالة على ثبوت صفة فذاك شيء آخر ، ويبقى دلالة قولهم : (فثم وجه الله) على فثم قبلة الله ، هل هو من باب تسمية القبلة وجهاً باعتبار أن الوجه والجهة واحد ؟ او باعتبار أن من استقبل وجه الله فقد استقبل قبلة الله ؟ فهذا فيه بحث ليس هذا موضعها .

(والمثال الثانى) : لفظة « الأمر » فان الله تعالى لما أخبر بقوله : (انما أمره اذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) ، وقال : (ألا له الخلق والأمر) واستدل طوائف من السلف على ان الأمر غير مخلوق ، بل هو كلامه وصفة من صفاته بهذه الآية وغيرها ، صار كثير من الناس يتردد ذلك فى لفظ الأمر حيث ورد ، فيجعل صفة ، طرداً للدلالة ، ويجعل دلالة على غير الصفة نقضاً لها ،

وليس الأمر كذلك ؛ فبينت في بعض رسائلني : أن الأمر وغيره من الصفات يطلق على الصفة تارة وعلى متعلقها أخرى ؛ « فالرحمة صفة لله ، ويسمى ما خلق رحمة ، والقدرة من صفات الله تعالى ويسمى « للقدور » قدرة ، ويسمى تعلقها « بللقدر » قدرة ، والخلق من صفات الله تعالى ويسمى خلقاً ، والعلم من صفات الله ويسمى المعلوم او المتعلق علماً ؛ فتارة يراد الصفة ، وتارة يراد متعلقها ، وتارة يراد نفس التعلق .

و « الأمر » مصدر فالمأمور به يسمى امراً ، ومن هذا الباب سمي عيسى — صلى الله عليه وسلم — كلمة ؛ لأنه مفعول بالكلمة وكان بالكلمة . وهذا هو الجواب عن سؤال الجمعية لما قالوا : عيسى كلمة الله فهو مخلوق ، والقرآن إذا كان كلام الله لم يكن الا مخلوقاً ؛ فان عيسى ليس هو نفس كلمة الله ، وانما سمي بذلك لأنه خلق بالكلمة على خلاف سنة المخلوقين ، فخرقت فيه العادة ، وقيل له : كن فكان . والقرآن نفس كلام الله .

فن تدبر ما ورد في « باب أسماء الله تعالى وصفاته » وان دلالة ذلك في بعض المواضع على ذات الله ، او بعض صفات ذاته ، لا يوجب ان يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد ، حتى يكون ذلك طرداً للمثبت ونقضاً للتافي ؛ بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرآن والدلالات ، فهذا اصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقاً ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب ، وطرده البليل ونقضه ، فهو

نافع في كل علم خبري او انشائي، وفي كل استدلال، او معارضة: من الكتاب والسنة، وفي سائر ادلة الخلق.

فاذا كان العبد لا يتمتع ان يتقرب من ربه وان يقرب منه ربه باحد المعنيين المتقدمين، او بكليهما؛ لم يتمتع حمل النص على ذلك اذا كان دالا عليه، فان لم يكن دالا عليه لم يحز حمله، وان احتمل هذا المعنى وهذا المعنى وقب. فجواز ارادة المعنى في الجملة غير كونه هو المراد بكل نص.

واما قربه اللازم من عبادته: بعلمه وقدرته وتديره فقد تقدم. وتقدم ذكر الخلاف في قربه بنفسه قريباً لازماً، وعرف للتفق عليه والمختلف فيه: من قربه العارض، واللازم؛ فقوله سبحانه: (ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من جبل الوريد)، من الناس طوائف عندهم لا يحتاج الى تأويل، ومنهم من يحوجها الى التأويل. ثم اقول هذه الآية لا تخلو إما ان يراد بها قربه سبحانه؛ او قرب ملائكته؛ كما قد اختلف الناس في ذلك، فان اراد بها قرب الملائكة فقوله: (إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قصيد)؛ فيكون الله سبحانه وتعالى قد اخبر بعلمه هو سبحانه بما في نفس الانسان، واخبر بقرب الملائكة الكرام الكاتبين منه.

ودليل ذلك قوله تعالى: (ونحن اقرب اليه من جبل الوريد. إذ يتلقى) ففسر ذلك بالقرب الذي هو حين يتلقى للتلقيان، وبأي معنى، فسر؛ فان علمه وقدرته عام التعلق، وكذلك نفسه سبحانه لا يختص بهذا الوقت، وتكون هذه

الآية مثل قوله تعالى : (أم يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم ؟ بلى وورسلنا
لديهم يكتبون) . ومنه قوله في اول السورة : (قد علمنا ما تنقص الأرض منهم
وعندنا كتاب حفيظ) .

وعلى هذا فالقرب لا مجاز فيه . وانما الكلام في قوله تعالى : (ونحن
اقرب) حيث عبر بها عن ملائكته ورسله ، او عبر بها عن نفسه ، او عن
ملائكته ، ولكن قرب كل بحسبه . فقرب الملائكة منه تلك الساعة ، وقرب الله
تعالى منه مطلقاً ؛ كالوجه الثاني اذا اراد به الله تعالى ، أي : نحن اقرب اليه
من جبل الوريد ؛ فيرجع هذا الى التقرب الذاتي اللازم . وفيه القولان .

(أحدهما) : إثبات ذلك ، وهو قول طائفة من المتكلمين والصوفية .

(والثاني) : ان التقرب هنا بعلمه ؛ لأنه قد قال : (ولقد خلقنا الانسان
ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من جبل الوريد) ؛ فذكر لفظ العلم
هنا دل على التقرب بالعلم .

ومثل هذه الآية حديث ابي موسى : « انكم لا تدعون اسم ولا غائباً إنما
تدعون سميعاً قريباً ، ان الذي تدعونه اقرب الى احدكم من عنق راحلته » ؛
فلاية لا تحتاج الى تأويل التقرب في حق الله تعالى الا على هذا القول ، وحينئذ
فالسباق دل عليه ، وما دل عليه السباق هو ظاهر الخطاب ؛ فلا يكون من
موارد النزاع . وقد تقدم انا لانهم كل ما يسمى تأويلاً مما فيه كفاية ، وانما

نتم تعريف الكلم عن مواضعه ، ومخالفة الكتاب والسنة ، والقول في القرآن بالرأي .

(وتحقيق الجواب) هو ان يقال : اما ان يكون قربه بنفسه القرب اللازم ممكناً أو لا يكون . فان كان ممكناً لم تحتج الآية الى تأويل ، وان لم يكن ممكناً حملت الآية على ما دل عليه سياقها ، وهو قربه بعلمه . وعلى هذا القول فلما ان يكون هذا هو ظاهر الخطاب الذي دل عليه السياق او لا يكون . فان كان هو ظاهر الخطاب فلا كلام ؛ إذ لا تأويل حينئذ .

وان لم يكن ظاهر الخطاب ؛ فاما حمل على ذلك لأن الله تعالى قد بين في غير موضع من كتابه انه على العرش وانه فوق ، فكان ما ذكره في كتابه في غير موضع انه فوق العرش مع ما قرنه بهذه الآية من العلم دليلاً على انه اراد قرب العلم ؛ إذ مقتضى تلك الآيات يناقى ظاهر هذه الآية على هذا التقدير ، والصريح يقتضي على الظاهر ويبين معناه .

ويجوز باتفاق المسلمين ان تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره ؛ إذ لا محذور في ذلك عند احد من اهل السنة ، وان سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه . ولموافقة السنة والسلف عليه ؛ لأنه تفسير للقرآن بالقرآن ؛ ليس تفسيراً له بالرأي . والمحذور انما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين كما تقدم .

وللامام احمد — رحمه الله تعالى — رسالة في هذا النوع . وهو ذكر

آيات التي يقال :بينها معارضة ، وبيان الجمع بينها وان كان فيه مخالفة لما يظهر من إحدى الآيتين ، او حمل إحداها على الجواز . وكلامه في هذا أكثر من كلام غيره من الأئمة المشهورين ؛ فان كلام غيره أكثر ما يوجد في المسائل العملية واما المسائل العلمية فقليل . وكلام الامام احمد كثير في المسائل العلمية والعملية لقيام الدليل من القرآن والسنة على ذلك ، ومن قال : ان مذهبه نفي ذلك فقد افترى عليه والله اعلم .

والكلام على قوله تعالى : (واذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « إنكم لا تدعون أصم ولا غائباً إنما تدعون سميعاً قريباً » ان الذي تدعونه أقرب الى أحدكم من عنق راحلته ، فمن حمله على قرب نفسه قريباً لازماً او عارضاً فلا كلام ، ومن قال : المراد كونه يسمع دعاءهم ويستجيب لهم وما يتبع ذلك . قال : دل عليه السياق فلا يكون خلاف الظاهر . او يقول : دل عليه ما في القرآن والسنة من النصوص التي تدل على انه فوق العرش ، فيكون تفسير القرآن وتأويله بالكتاب والسنة ، وهذا لا محذور فيه .

واعلم ان من الناس من سلك هذا المسلك في نفس « للمية » ، ويقول : انه محمول على ما دل عليه السياق ؛ وان كان خلاف ظاهر الاطلاق ، او محمول على خلاف الظاهر لدلالة الآيات ان الله فوق العرش ، ويجعل بعض القرآن يفسر بعضاً ، لكن نحن بينا انه ليس في ظاهر للمية ما يوجب ذلك ؛ لأننا وجدنا جميع

استعمالات مع في الكتاب والسنة لا توجب اتصالاً واختلاطاً . فلم يكن بحاجة الى ان يجعل ظاهره الملاصقة ثم نصرفه .

فأما لفظ « القرب » فهو مثل لفظ « الدنو » وضد القرب البعد ، فاللفظ ظاهر في اللغة . فاما ان يحمل عليه ، وإما ان يحمل على ما يقال انه الظاهر الذي دل عليه السياق ، او على خلاف الظاهر لدلالة بقية النصوص . وقد روى الطبراني وغيره : ان ناسا سألوا النبي صلى الله عليه وسلم : اقريب ربنا فتناجيه ام بعيد فتناديه ؟ فأئزل الله تعالى : (وإذا سألك عبادي عن فاني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) .

وصلى الله على محمد .

وَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ :-

فَصَلِّ

قد كتبت قبل هذا في (الجزء الثاني من المربع) : الكلام في « قرب العبد من ربه » وذهابه اليه ، و « قرب الرب من عبده » وتجلي الرب له وظهوره وما يعترف به المتفلسفة من ذلك ، ثم التكلمة ، ثم اهل السنة ، وان ما يثبت هؤلاء من الحق يثبت اهل السنة .

ثم يثبت اهل السنة « اشياء » لا يعرفها اهل البدعة ، لجهلهم وضلالهم ؛ اذ كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله .

ثم المعاني الذي يثبتها هؤلاء من الحق وتأولون النصوص عليها حسنة صحيحة جيدة ؛ لكن الضلال جاء من جهة نفهم مازاد عليها ، وذلك مثل اثبات المتفلسفة « لواجب الوجود » وان « الروح غير البدن » وانها باقية بعد فراق البدن ، وانها منعمة او معنبة ؛ نسيما وعذاباً روحانيين .

وكذلك ما يثبتونه من قوى البدن ، والنفس الصالحة ، وغير الصالحة ؛ كل ذلك حق ؛ لكن زعمهم ان لا معنى للنصوص إلا ذلك ، وان لا حق وراء ذلك ،

وان « الجنة » و « النار » عبارة عن ذلك ؛ وانما الوصف المذكور في الكتب
الالهية امثال مضروبة لتفهيم للمعاد الروحاني ، وان « الملائكة » و « الجن » هي
اعراض وهي قوى النفس الصالحة والفاصلة ، وان « الروح » لا تتحرك ؛ وانما
ينكشف له حقائق الكون ، فيكون ذلك قريبا الى الله ، وان معراج النبي هو
من هذا الباب ، هذا النبي والتكذيب كفر .

وكذلك ما يثبت للتكلمة : من ان العبد يتقرب بيده وروحه الى
« الاماكن المفضلة » التي يظهر فيها نور الرب ، كالسموات والمساجد وكذلك
الملائكة فهذا صحيح ؛ لكن دعواهم انهم لا يتقربون الى ذات الله ، وان الله
ليس على العرش ؛ فهذا باطل .

وانما الصواب اثبات ذلك ، واثبات ما جاء به النصوص ايضا من قرب العبد
الى ربه ، وتجلي الرب لعباده بكشف الحجب المتصلة بهم والمتصلة عنهم وان القرب
والتجلي فيه علم العبد الذي هو ظهور الحق له ، وعمل العبد الذي هو دنوه الى ربه .

وقد تكلمت في دنو الرب وقربه ، وما فيه من النزاع بين اهل السنة .
ثم بعض المتسنة والجهال . اذ اراءوا ما يثبت اولئك من الحق : قد يفرون من
التصديق به ؛ وان كان لا منافاة بينه وبين ما ينازعون اهل السنة في ثبوته ؛ بل
الجميع صحيح .

وربما كان الاقرار بما اتفق على اثباته ام من الاقرار بما حصل فيه نزاع ؛
اذ ذلك اظهر واين وهو اصل للتنازع فيه ؛ فيحصل بعض الفتنة في نوع

تكذيب ، ونفي : حال او اعتقاد ، كحال المبتدعة فيبقى الفريقان في بدعة
وتكذيب ؛ بعض موجب التصوص ، وسبب ذلك ان قلوب المثبتة تبقى
متعلقة بآبائهم ما نفقه للمبتدعة .

وفهم نفرة عن قول للمبتدعة ؛ بسبب تكذيبهم بالحق ونفيهم له ،
فيرضون عن ما يثبتونه من الحق او ينفرون منه ، او يكذبون به ، كما قد يصير
بعض جهال للتسنة في اعراضه عن بعض فضائل على واهل البيت ؛ اذا رأى
اهل البدعة يغفلون فيها ؛ بل بعض المسلمين يصير في الاعراض عن فضائل موسى
وعيسى بسبب اليهود والنصارى بعض ذلك ، حتى يحكى عن قوم من الجهال
انهم ربما شتموا المسيح اذا سمعوا النصارى يشتمون نبينا في الحرب .

وعن بعض الجهال انه قال : سبوا علياً كما سبوا عتيقكم ، كفر بكفر ؛
وايمان بايمان . ومثال ذلك في « باب الصفات » ان العبد اذا عرف ربه واحبه ؛
بل لو عرف غير الله واحبه وتأله ؛ يبقى ذلك المعروف المحبوب المعظم في القلب
واللسان ، وقد تقوى به شدة الوجد ، والمحبة والتعظيم حتى يستغرق به ويفنى
به عن نفسه .

كما قيل ان رجلاً كان يحب آخر ؛ فوقع المحبوب في اليم . فألقى الآخر
نفسه خافه ، فقال : انا وقعت فما الذي اوقعك ؟ فقال : غبت بك عنى ،
فظننت انك انى . وهذا كما قيل :

مثالك في عيني . وذكراك في في ومثالك في قلبي ، فأين تغيب ؟

وقال آخر :

ساكن في القلب يصره لست انساها فأذكره

هو مولى قدرضيت به [ونصبي منه لوفره]

ولقوة الاتصال : زعم بعض الناس ان العالم والعارف يتحد بالعلوم للمعروف
وآخرون يرون ان المحب قد يتحد بالمحجوب . وهذا لما غلط ؛ واما توسع في العبارة فانه
نوع اتحاد : هو اتحاد في عين المتعلقات من نوع اتحاد في المطلوب والمحجوب والمأمور
به ، وللمرضي والمسخط ؛ واتحاد في نوع الصفات ، من الراحة والمحبة ، والامر
والنهي ، والرضا ، والسخط ، بمنزلة اتحاد الشخصين المتحابين . وهذا له تفصيل
نذكره في غير هذا للموضع .

واتما المقصود هنا : ان للمعروف المحجوب في قلب العارف المحب : له أحكام
واخبار صادقة ؛ كقوله تعالى : (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله)
وقوله تعالى : (وله المثل الأعلى في السموات والأرض) وقوله تعالى : (وانه
تعالى جد ربنا) وقوله : (سبح اسم ربك الأعلى) . وقوله في الاستفتاح :
« سبحانك اللهم وبحمدك ، وتبارك اسمك ، وتعالى جدك ؛ ولا إله
غيرك » .

ويحصل لقلوب العارفين به استواء وتجل لا يزول عنها ، يقربه كل احد ؛
لكن اهل السنة يقرون بكثير مما لا يعرفه اهل البعثة ؛ كما يقرون باستوائه
على العرش .

ومثل قوله صلى الله عليه وسلم : « عبدى مرضت فلم تعدني » فيقول : اى رب كيف اعوزك وانت رب الضالين ؟ فيقول : « اما علمت ان عبدى فلاناً مرض ، فلو عدته لوجدتني عنده » .

فقد اخبرانه عند عبده ؛ وجعل مرضه مرضه ، والانسان قد تكون عنده محبة وتظيم لأمر او عالم او مكان ؛ بحيث يثقل على قلبه ويكثر من ذكره ، وموافقته فى اقواله واعماله ، فيقال : ان احدهما الآخر ، كما يقال : ابو يوسف ابو خيفة .

ويشبه هذا من بعض الوجوه : ظهور الأجسام المستتيرة وغيرها فى الأجسام الشفافة ، كالرآة للصقولة ، وللماء الصافى ونحو ذلك . بحيث ينظر الانسان فى للماء الصافى السهء ، والشمس والقمر والكواكب .

كما قال بعضهم :

إذا وقع السهء على صفاء كدر أنى يحركه النسيم ؟
ترى فيه السهء بلا امتراء كذلك البشر يبدو والنجوم
وكذا قلوب ارباب التجلى يرى فى صفوها الله العظيم^(١)

وكذلك نرى فى المرآة صورة ما يقابلها من الشمس ، والقمر والوجوه وغير ذلك .

(١) هذه الأيات لم تضع للناسخ لحرم فى الأصل . فلتحرر من مضتها .

ثم قد يحاذى تلك للمرأة مرآة اخرى ، فترى فيها الصورة التي رؤيت في الأولى ، ويتسلل الأمر فيه . وهذا المرآة للنعكسة تشبه من وجه بعيد ظهور اسم المحبوب المعظم في الورق بالخط والكتابة سواء كان بمداد أو بتقير أو بنير ذلك ، فانه هنا لم يظهر إلا حروف اسمه في جسم لا حس له ولا حركة ، وفي الأجسام الصقلية ظهرت صورته ؛ لكن من غير شعور بالظهور ولا حركة . فالأول مظهر اسمه ، وهذا مظهر ذاته .

واما في قلوب العباد وارواحهم : فيظهر للمعروف المحبوب المعظم ، واسماؤه في القلب الذي يعلمه ويحبه . وذلك نوع اكمل وارفع من غيره . بل ليس له نظير .

والى ذلك اشار بقوله : (كتب في قلوبهم الايمان وايدم بروح منه) وهو الذي قال : (ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله) وقال : (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا) وكذلك قوله : (ليس كمثل شيء) وقوله : (مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل) .

فصل

فهذا القدر لا يخالف فيه عاقل ، فانه امر محسوس مدرك ، وهو اقل مراتب الاقرار بالله ؛ بل الاقرار بوجود اي شيء كان ، واقل مراتب عبادته ومحبه والتقرب اليه ، ثم مع ذلك هل يتحرك القلب ، والروح العارفة المحبة ام لا حركة لها إلا مجرد التحول من صفة الى صفة ؟ .

(الاول) منذهب عامة المسلمين ، وجمهور الخلق .

(والثاني) قول المتفلسفة ومن اتبعهم ؛ اذ عندهم ان الروح لا داخل البدن ولا خارجه ، ولا تتحرك ولا تسكن . واما الجمهور فيقرون بتحركها نحو المحبوب المطلوب كائناً ما كان . ويقر جمهور التكمليين بأنها تتحرك الى المواضع المشرفة التي تظهر فيها آثار المحبوب وانواره ، كتحرك قلوب العارفين وابدانهم الى السموات ، وإلى المساجد ونحو ذلك .

وكذلك تحرك ذلك الى ذات المحبوب من الخلق كالأنبياء ، والملائكة وغيرهم ، وكل من الفريقين يقر بتجلي الرب وظهوره لقلوب العارفين ، وهو

عندهم حصول الايمان والعلم والمعرفة في قلوبهم بدلاً من الكفر والجهل ، وهو حصول المثل والحد والاسم في السماء والأرض .

واما حركة روح العبد او بدنه الى ذات الرب ، فلا يقربه من كذب بأن الله فوق العرش ، من هؤلاء المعلقة الجهمية ، الذين كان السلف يكفرونهم ، و يرون بدعتهم اشد البدع ، ومنهم من يرام خارجين عن الثنتين والسبعين فرقة: مثل من قال انه في كل مكان، او انه لادخل العالم ولا خارجه^(١)؛ لكن عموم المسلمين ، وسلف الأمة واهل السنة من جميع الطوائف تقر بذلك ؛ فيكون العبد متقرباً بحركة روحه وبدنه الى ربه ، مع إثباتهم أيضاً التقرب منهما الى الاماكن المشرقة ، وإثباتهم أيضاً تحول روحه وبدنه من حال الى حال .

(فالاول) مثل معراج النبي صلى الله عليه وسلم ، وعروج روح العبد الى ربه ، وقربه من ربه في السجود وغير ذلك .

(والثاني) : مثل الحميم الى بيته ، وقصده في المساجد .

(والثالث) : مثل ذكره له ودعائه ، ومحبه وعبادته ، وهو في بيته ؛ لكن في هذين يقرون أيضاً بقرب الروح أيضاً الى الله نفسه ، فيجمعون بين الانواع كلها .

(١) بالأصل سطر لم يتضح لنا نسخ .

واما تجليه لميون عباده فأقرّ به المتكلمون الصفاتية : كالاشعرية والكلابية .
ومن نفى منهم علو الرب على العرش ، قال : هو بخلق الادراك في عيونهم
ورفع الحجب المانعة .

واما اهل السنة: فيقرون بذلك ، ويأبأنه يرفع حجبا منفصلة عن العبد ، حتى
يرى ربه ، كما جاء في الاحاديث الصحيحة .

سُئِلَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ أَحْمَدُ بْنُ تَيْمِيَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ

عمن يقول : ان النصوص تظاهرت ظواهرها على ما هو جسم او بشر به ، والعقل دل على تنزيه الباري عز وجل عنه ؛ فالأسلم للمؤمن ان يقول : هذا « متشابه » لا يعلم تأويله إلا الله . فقال له قائل : هذا لا بد له من ضابط ، وهو الفرق في الصفات بين التشابه وغيره ؛ لأن دعوى التأويل في كل الصفات باطل ، وربما أفضى الى الكفر . ويلزم منه ان لا يعلم لصفة من صفاته معنى ، فلا بد حينئذ من الفرق بين ما يتأول وما لا يتأول . فقال : كلما دل دليل العقل على انه تجسيم كان ذلك متشابها . فهل هذا صحيح ام لا ؟ أبسطوا القول في ذلك .

فأجاب : — الحمد لله رب العالمين . هذه « مسألة » كبيرة عظيمة القدر ، اضطرب فيها خلائق من الأولين والآخرين من أوائل المائة الثانية من الهجرة النبوية ، فأما المائة الأولى فلم يكن بين المسلمين اضطراب في هذا ، وإنما نشأ ذلك في أوائل المائة الثانية لما ظهر « الجعد بن درهم » وصاحبه « الجهم بن صفوان » ومن اتبعهما من المعتزلة وغيرهم على إنكار الصفات .

فظهرت مقالة الجهمية النفاة — نفاة الصفات — قالوا : لأن إثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم والله سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك ؛ لأن « الصفات » التي هي العلم ، والقدرة ، والارادة ، ونحو ذلك ، أعراض ومعان تقوم بغيرها ، والعرض لا يقوم الا بجسم ، والله تعالى ليس بجسم ؛ لأن الأجسام لا تخلو من الأعراض الحادثة ، وما لا يخلو من الحوادث فهو محدث .

قالوا : وبهذا استدللنا على حدوث الأجسام ؛ فان بطل هذا بطل الاستدلال على حدوث الأجسام ، فيبطل الدليل على حدوث العالم فيبطل الدليل على إثبات الصانع .

قالوا : وإذا كانت الأعراض التي هي الصفات لا تقوم الا بجسم ، والجسم مركب من اجزائه ، والمركب مفتقر الى غيره ، ولا يكون غنياً عن غيره واجب الوجود بنفسه ، والله تعالى غني عن غيره واجب الوجود بنفسه .

قالوا : ولأن الجسم محدود متناهي ؛ فلو كان له صفات لكان محدوداً متناهيّاً ؛ وذلك لا بد ان يكون له مخصص خصمه بقدر دون قدر ، وما افتقر الى مخصص لم يكن غنياً قديماً واجب الوجود بنفسه .

قالوا : ولأنه لو قامت به الصفات لكان جسماً ، ولو كان جسماً لكان مماثلًا لسائر الأجسام ، فيجوز عليه ما يجوز عليها ويمتنع عليه ما يمتنع عليها ، وذلك ممتنع على الله تعالى .

وزاد الجهم في ذلك هو والغلاة — من القرامطة والفلاسفة — نحو ذلك فقالوا: وليس له اسم كالشيء والحي والعليم ونحو ذلك؛ لأنه إذا كان له اسم من هذه الأسماء لزم أن يكون متصفاً بمعنى الاسم كالحياة والعلم؛ فإن صدق المشتق مستلزم لصدق المشتق منه؛ وذلك يقتضي قيام الصفات به، وذلك محال؛ ولأنه إذا سمي بهذه الأسماء فهي مما يسمى به غيره. والله منزّه عن مشابهة الغير.

وزاد آخرون بالغلو فقالوا: لا يسمى بآيات ولا نبي، ولا يقال: موجود ولا لا موجود، ولا حي ولا لا حي؛ لأن في الآيات تشبيهاً له باللوجودات، وفي النبي تشبيهاً له بالممدومات، وكل ذلك تشبيه.

فلما ظهر هؤلاء الجهمية أنكر السلف والأئمة مقاتلتهم وردوها، وقابلوها بما تستحق من الإنكار الشرعي، وكانت خفية إلى أن ظهرت وقويت شوكة الجهمية في أواخر «المائة الأولى» وأوائل «الثانية» في دولة أولاد الرشيد، فامتحنوا الناس المحنة المشهورة التي حصروا الناس فيها إلى القول بخلق القرآن ولوازم ذلك: مثل إنكار الرؤية والصفات، بناء على أن القرآن هو من جملة الأعراض؛ فلو قام بذات الله لقامت به الأعراض، فيلزم التشبيه والتجسيم.

وحدث مع الجهمية قوم شبهوا الله تعالى بخلقه؛ فعملوا صفاته من جنس صفات المخلوقين، فأنكر السلف والأئمة على الجهمية للمطلة، وعلى المشبهة للمثلة، وكان إمام المعتزلة «أبو الهذيل العلاف» ونحوه من نفاة الصفات قالوا: يقتضي أن يكون جسماً والله تعالى منزّه عن ذلك. قال هؤلاء: بل هو جسم، والجسم

هو القائم بنفسه، لو للوجود، لو غير ذلك من القالات، وطعنوا في أحلة نفاذ
الجسم بكلام طويل لا يتسع له الجواب هنا.

ثم من هؤلاء من قال: هو جسم كالاجسام، ومنهم من وصفه بخصائص
المخلوقات، وحي عن كل واحدة من الطائفتين مقالات شنيعة.

وجاء «ابو محمد بن كلاب» فقال هو وأتباعه: هو الموصوف بالصفات،
ولكن ليست الصفات امراضاً؛ إذ هي قديمة بقية لا تعرض ولا تزول، ولكن
لا يوصف بالأفعال القائمة به كالحركات؛ لأنها تعرض وتزول.

فقال ابن كرام وأتباعه: لكنه موصوف بالصفات وإن قيل إنها امراض،
وموصوف بالأفعال القائمة بنفسه وإن كانت حادثة. ولما قيل لهم: هذا يقتضي
ان يكون جسماً، قالوا: نعم هو جسم كالاجسام! وليس ذلك ممتعاً دائماً وإنما
للمتعة ان يشابه المخلوقات فيما يجب ويجوز ويمتنع، ومنهم من قال: أطلق
لفظ الجسم لأمعناه. وبين هؤلاء المتكلمين النظائر ببحث طويلة مستوفاة
في غير هذا الموضع.

وأما «السلف والأئمة» فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من
نفي أو اثبات، بل اعتصموا بالكتاب والسنة، ورواوا ذلك هو الموافق لصريح
العقل، فجمعوا كل لفظ جاء به الكتاب والسنة من أسمائه وصفاته حقاً يجب
الايان به وإن لم تعرف حقيقة معناه، وكل لفظ أحدثه الناس فأثبتته قوم ونفاه
آخرون فليس علينا ان نطلق إثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم، فإن كان

مراده حقاً موافقاً لما جاءت به الرسل والكتاب والسنة: من نفي أو إثبات قلنا به؛ وإن كان باطلاً مخالفاً لما جاء به الكتاب والسنة من نفي أو إثبات منضا القول به، ورأوا أن الطريقة التي جاء بها القرآن هي الطريقة للرافقة لصريح المعقول وصحيح القول وهي طريقة الانبياء والرسلين .

وإن الرسل صلوات الله عليهم جاؤوا بنفي مجمل وإثبات مفصل؛ ولهذا قال سبحانه وتعالى: (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) فسبح نفسه عما وصفه به المخالفون للرسل، وسلم على المرسلين لسلامة ما قالوه من النقص والعيب، وطريقة الرسل هي ما جاء بها القرآن، والله تعالى في القرآن يثبت الصفات على وجه التفصيل وينفي عنه على طريق الاجمال - التشبيه والتمثيل.

فهو في القرآن يخبر أنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير، وأنه عزيز حكيم غفور رحيم، وأنه سميع بصير، وأنه غفور ودود، وأنه تعالى - على عظم ذاته - يحب المؤمنين ورضى عنهم، وينضب على الكفار ويسخط عليهم، وأنه خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش، وأنه كلم موسى تكليماً، وأنه تجلى للجبل فجعله دكا؛ ولعلنا ذلك .

ويقول في النفي (ليس كمثل شيء)؛ (هل تعلم له سمياً) (فلا تضربوا الله الامثال)، (قل هو الله احد؛ الله الصمد؛ لم يلد ولم يولد؛ ولم يكن له كفواً احد)، فيثبت الصفات وينفي مماثلة المخلوقات .

ولما كانت طريقة السلف : ان يصفوا الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكليف ولا تمثيل . ومخالفوا الرسل يصفونه بالامور السلبية : ليس كذا ، ليس كذا . فاذا قيل لهم : فاثبتوه . قالوا : هو وجود مطلق ، او ذات بلا صفات .

وقد علم «بصرح للمقول» ان المطلق بشرط الاطلاق لا يوجد الا في الازدهان ؛ لا في الأعيان ، وان المطلق لا بشرط لا يوجد في الخارج مطلقاً ، لا يوجد إلا معيناً ، ولا يكون للرب عندهم حقيقة مغايرة للمخلوقات ، بل اما ان يعطوه او يحملوه وجود المخلوقات او جزءها او وصفها ، والألفاظ المجملة يكفون عن معناها .

فاذا قال قوم : ان الله في جهة او حيز ، وقال قوم : ان الله ليس في جهة ولا حيز ، استفهموا كل واحد من القائلين عن مراده : فان لفظ الجهة والحيز فيه اجمال واشتراك . فيقولون : ما تم موجود الا الخالق والمخلوق ، والله تعالى منزّه باتن عن مخلوقاته ، فانه سبحانه خلق المخلوقات باثنية عنه ، متميزة عنه ، خارجة عن ذاته ، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته ، ولولم يكن مبيناً لكان اما مداخلها حلالا فيها ، او محلالها ، والله تعالى منزّه عن ذلك .

واما ان لا يكون مبيناً لها ، ولا مداخلها فيكون معدوماً والله تعالى منزّه عن ذلك .

والجهمية نفاة الصفات تارة يقولون بما يستلزم الحلول والاتحاد ، او يصرحون

بذلك ، وتارة بما يستلزم الجحود والتحليل ، فنفتاهم لا يعبدون شيئاً ، ومثبتهم يعبدون كل شيء ، ويقال أيضاً فإذا كان ما ثم موجود الا الخالق والمخلوق ، فالخالق بائن عن المخلوق .

فإذا قال القائل : هو في جهة او ليس في جهة . قيل له : الجهة امر موجود او معدوم ، فان كان امراً موجوداً ؛ ولا موجود الا الخالق والمخلوق ، والخالق بائن عن المخلوق ، لم يكن الرب في جهة موجودة مخلوقة . وان كانت الجهة امراً معدوماً بأن يسمى ما وراء العالم جهة ، فإذا كان الخالق مبايناً للعالم ، وكان ما وراء العالم جهة مسماة وليس هو شيئاً موجوداً كان الله في جهة معدومة بهذا الاعتبار . لكن لا فرق بين قول القائل : هو في معدوم ؛ وقوله ليس في شيء غيره ؛ فان المعدوم ليس شيئاً باتفاق العقلاء .

ولاريد ان لفظ الجهة يريدون به تارة معنى موجوداً ، وتارة معنى معدوماً ، بل للتكلم الواحد يجمع في كلامه بين هذا وهذا ، فإذا أزيل الاحتمال ظهر حقيقة الأمر ، فإذا قال القائل : لو كان في جهة لكانت قديمة معه . قيل له : هذا اذا أريد بالجهة أمر موجود سواء ، فאלله ليس في جهة بهذا الاعتبار .

وإذا قال : لو روى لكان في جهة وذلك محال ؛ قيل له : ان أردت بذلك : لكان في جهة موجودة فذلك محال ؛ فان الوجود يمكن رؤيته وان لم يكن في موجود غيره : كالعالم فانه يمكن رؤية سطحه وليس هو في عالم آخر . وان قال : أردت أنه لا بد ان يكون فيما يسمى جهة ولو معدوماً ؛ فانه إذا كان

مبايناً للعالم سمي ما وراء العالم جهة . قيل له : فلم قلت : إنه إذا كان في جهة بهذا الاعتبار كان ممتعاً ؟ فإذا قال : لأن ما بين العالم ورؤي لا يكون الاجسام او متحيزاً عاد القول الى لفظ الجسم والتحيز كما عاد الى لفظ الجهة . فيقال له : التحيز يراد به ما حازه غيره ، ويراد به ما بان عن غيره . فكان متحيزاً عنه . فان أردت بالتحيز الاول لم يكن سبحانه متحيزاً ، لانه بائن من المخلوقات لا يحوزه غيره ، وإن اردت الثاني فهو سبحانه بائن عن المخلوقات منفصل عنها ، ليس هو حالاً فيها ولا متحداً بها .

فهذا التفصيل يزول الاشتباه والتضليل . والا فكل من نفى شيئاً من الأسماء والصفات سمي من اثبت ذلك مجسماً قاتلاً بالتحيز والجهة . فالمعتزلة ونحوهم يسمون الصفاتية - الذين يقولون : إن الله تعالى حي بجهة ، عليم بعلم ، قدير بقدرة ، سميع بسمع ، بصير ببصر . متكلم بكلام . يسمونهم - مجسمة مشبهة حشوية ، والصفاتية هم السلف والأئمة وجميع الطوائف المثبتة للصفات : كالكلابية والكرامية ، والاشعرية ، والسالية . وغيرهم من طوائف الأئمة . قالت نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة وطائفة من الفلاسفة لهؤلاء : اذا اثبتتم له حياة وقدرة وكلاماً فهذه أعراض والاعراض لا تقوم الا بجسم ، واذا قلتم : يرى فالرؤية لا تكون الا لمعاين في جهة ، وهذا يستلزم التجسيم .

فاذا قالت الاشعرية ومن اتبعهم : نحن ثبت هذه الصفات ولا نسميها اعراضاً : لأن العرض ما يعرض لخلقه وهذه الصفات باقية لا تزول . قالت لهم النفاة : هذا نزاع لفظي ، فان العرض عندكم ينقسم الى لازم لخلقه لا يفارقه - مادام

الحل موجوداً - وإلى ما يجوز إن يفارق محله ، فالأول كالتحيز للجسم ، بل
وكالحيوانية والناطقة للإنسان فانه مادام انساناً لا تفارقه هذه الصفة .

وأما قولكم : ان العرض لا يبقى زمانين فهذا شيء انفردتم به من بين
سائر العقلاء : وكبرتم به الحس لتجو بالمغاليط عن هذه الالتزامات للصفة ،
ثم انكم تقولون بتجدد أمثاله فهذا هو معنى بقاء العرض ، وهذا كما قلتم
إنه يرى بلا مواجهة ولا مدايرة ، ولا يتوجه إليه الرأى بجهة من جهاته ، فهذا
أيضاً مما انفردتم به عن العقلاء وكبرتم به الحس والعقل . قالت لهم النفاء :
قائتم ما يستلزم التجسيم والتشبيه والحشو أو نفيتم التلازم فخالقتم صريح
العقل والضرورة .

ولهذا صار حذاقكم الى انكم في الحقيقة موافقون لنا على نفي رؤية الله
تعالى ، ولكن اظهرتم اثباتها لكونه المشهور عند « الحشوية » المشهورين
بالسنة والجماعة ؛ ليقال : انكم منهم ، او اثبتتم ذلك تناقضاً منكم ، فأنتم دائرون
بين المناقضة والمداينة .

فان كان الرجل ممن يوافق نفاة الصفات ويثبت اسماء الله الحسنى - كما نفعل
المعتزلة وم أئمة الكلام - سماء نفاة اسماء الله الحسنى مشبهاً حشواً بمجسماً :
كما فعلت القرامطة الحاكية الباطنية وغيرهم ، وقالوا : اذا قلتم انه موجود عليم
حي قدير فهذا هو القول بالتشبيه والتجسيم والحشو ، فان ذلك مشابهة لغيره
من المخلوقات ، ولانه لا يعقل موجود حي عليم قدير الا جسماً ، ولان هذه
الاسماء تستلزم الصفات . والصفات تستلزم التجسيم .

فإن كان الرجل ممن ينفي الاسماء والصفات - كما تفعله غلاة الجهمية
والقرامطة والفلاسفة - فلا بد له أن يثبت أنه موجود .

وحينئذ فنقول له النقطة : أنت مجسم مشبه حشوي ؛ لأنه إذا كان موجوداً
فقد شاركه غيره في معنى الوجود وهو التشبيه ؛ لأنه لا يعقل موجود إلا جسم
أو قائم بجسم ؛ حينئذ يحتاج أن يقول : لا موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ،
أو لا موجود ولا لا موجود ، ولا حي ولا لا حي ، فيلزم نفي التقيضين جميعاً
وما هو في معنى التقيضين ، وذلك من اعظم الامور الباطلة في بديهة العقل ،
مع أنه يلزم على قياس قولهم تشبيهه بالمتعاطات ؛ لأن ما ليس بموجود ولا معدوم
لا تكون له حقيقة اصلاً - لا موجودة ولا معدومة - بل هو امر مقدر في
الانهاض لا يتحقق في الأعيان ، هذا مع ما التزمه من الكفر الصريح .

ولو قدر انه نفى الوجود الواجب القديم بالكلية لكان مع الكفر الذي
هو اصل كل كفر قد كبر القضايا الضرورية ؛ فانا نشهد للموجودات ونعلم ان
كل موجود إما قديم ، وإما محدث ، وإما واجب موجود بنفسه ، وإما ممكن
بنفسه موجود بغيره . وكل محدث وممكن بنفسه موجود بغيره فلا بد له من
قديم واجب بنفسه ، فالوجود بالضرورة يستلزم اثبات موجود قديم . ومن
الوجود ما هو ممكن محدث : كما نشهده في المحدثات من الحيوان والنبات .

فإذا علم بضرورة العقول أن الوجود فيه ما هو موجود قديم واجب بنفسه ،
وفيه ما هو محدث موجود ممكن بنفسه ، فهذان الموجودان اتفاقاً في مسمى

الوجود، وامتاز واحد منها عن الآخر بخصوص وجوده، فمن لم يثبت ما يين
للموجودين من الاتفاق وما يينها من الاقتراق وإلا لزمه ان تكون
الموجودات كلها قديمة واجبة بانفسها، أو محدثة ممكنة مقتقرة الى غيرها،
وكلاهما معلوم الفساد بالاضطرار. فتعين اثبات الاتفاق من وجه والامتناز من
وجه، ونحن نعلم ان ما امتاز به الخالق للوجود عن سائر الموجودات أعظم مما
تمتاز به سائر الموجودات بعضها عن بعض، فإذا كان « لللك » و « البعوض »
قد اشتركا في مسمى الوجود والحي مع تفاوت ما يينها، فالخالق سبحانه أولى
بمباينته للمخلوقات؛ وان حصلت للموافقة في بعض الاسماء والصفات.

فصل

إذا ظهرت هذه المقدمة تبين لنا ان قول القائل :كلما قام دليل العقل على أنه يدل على التجسيم كان متشابهاً جواب لا ينقطع به النزاع ، ولا يحصل به الاتفاع ولا يحصل به الفرق بين الصحيح والسقيم والزائغ والقيم .

وذلك انه ما من ناف ينفي شيئاً من الاسماء والصفات الا وهو يزعم : أنه قد قام عنده دليل العقل على أنه يدل على التجسيم ، فيكون متشابهاً ، فيلزم حينئذ أن تكون جميع الاسماء والصفات متشابهات ، وحينئذ فيلزم تعطيل المحض وان لا يفهم من اسماء الله تعالى وصفاته معنى ، ولا يميز بين معنى الحي والعليم ، والقدير والرحيم ، والجبار والسلام ، ولا بين معنى الخلق والاستواء ، وبين الامانة والاحياء ، ولا بين المحيي والأتين ، وبين العفو والغفران .

بيان ذلك : ان من نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة والقرامطة الباطنية ومن وافقهم من الفلاسفة يقولون : اذا قلتم : ان القرآن غير مخلوق ، وان لله تعالى علماً وقدره وارادة ، فقد قلتم بالتجسيم : فانه قد قام دليل العقل على ان هذا يدل على التجسيم : لأن هذه معاني لا تقوم بنفسها : لا تقوم الا بغيرها سواء سميت صفاتاً او اعراضاً أو غير ذلك .

قالوا : ونحن لا نعقل قيام اللغى الا بجسم ، فثبتت معنى يقوم بغير جسم غير معقول . فان قال للثبت : بل هذه للمعنى يمكن قيامها بغير جسم ، كما أمكن عندنا وعندكم اثبات عالم قادر ليس بجسم . قالت للثبته : الرضا ، والنضب والوجه ، واليد ، والاستواء ، والحجي . وغير ذلك : فأثبتوا هذه الصفات أيضاً وقولوا : انها تقوم بغير جسم .

فان قالوا : لا يعقل رضا ، وغضب ؛ إلا ما يقوم بقلب هو جسم ولا نعقل وجهاً وبدأ إلا ما هو بعض من جسم . قيل لهم : ولا نعقل علماً إلا ما هو قائم بجسم ، ولا قدرة إلا ما هو قائم بجسم ، ولا نعقل سمعاً وبصراً وكلاماً إلا ما هو قائم بجسم . فلم فرقم بين التماثلين ؛ وقلتم : ان هذه يمكن قيامها بغير جسم وهذه لا يمكن قيامها إلا بجسم وهما في المعقول سواء .

فان قالوا : النضب هو غليان دم القلب لطلب الانتقام ؛ والوجه هو ذو الانف والشفتين واللسان والحذ ؛ او نحو ذلك .

قيل لهم : إن كنتم تريدون غضب العبد ووجه العبد فوزانه ان يقال لكم : ولا يعقل بصر إلا ما كان بشحمة ، ولا سمع إلا ما كان بصمخ ، ولا كلاماً إلا ما كان بشفتين ولسان ؛ ولا إرادة إلا ما كان لاجتلاب منفعة او استدفاع مضرة ؛ واتم تثبتون للرب السمع والبصر والكلام والارادة على خلاف صفات العبد ؛ فان كان ما تثبتونه مماثلة لصفات العبد لزمكم التمثيل في الجميع ، وان كنتم تثبتونه على الوجه اللائق بجلال الله تعالى من غير مماثلة بصفات المخلوقات فأثبتوا الجميع على هذا الوجه المحدود ، ولا فرق بين صفة وصفة ؛ فان ما نفيتوه

من الصفات يلزمكم فيه نظير ما أثبتتموه ، فاما ان تعطلوا الجميع ، وهو ممتنع ، وإما ان تمثلوه بالخلوقات وهو ممتنع ، وإما ان تثبتوا الجميع على وجه يختص به لا يماثله فيه غيره . وحينئذ فلا فرق بين صفة وصفة ، فالفرق بينهما باثبات احدهما ونفي الآخر فراراً من التشبيه والتجسيم قول باطل يتضمن الفرق بين التماثلين والتناقض في المقالتين .

فان قال : دليل العقل دل على أحدهما دون الآخر كما يقال : انه دل على الحياة والعلم والارادة ، دون الرضا والغضب ، ونحو ذلك .
فالجواب من وجوه :

(أحدها) : ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول عليه ؛ فهب انه لم يعلم بالعقل ثبوت احدهما فانه لا يعلم نفيه بالعقل ايضاً ولا بالسمع ، فلا يجوز نفيه ؛ بل الواجب إثباته ان قام دليل على إثباته والاتوقف فيه .

(الثاني) : ان يقال : انه يمكن إقامة دليل العقل على حبه وبفضه ، وحكمته ورحمته ، وغير ذلك من صفاته ؛ كما يقام على مشيئته كما قد بين في غير هذا الموضع .

(الثالث) : ان يقال : السمع دل على ذلك ، والعقل لا ينفيه فيجب العمل بالدليل السالم من المعارض . فان عاذ فقال : بل العقل ينفي ذلك ؛ لأن هذه الصفات تستلزم التجسيم والعقل ينفي التجسيم . قيل له : القول في هذه الصفات التي تنفيها كالقول في الصفات التي اثبتتها ؛ فان كان هذا مستلزماً

للتجسيم فكذلك الآخر ، وان لم يكن مستلزماً للتجسيم فكذلك الآخر .
فدعوى للدعي الفرق بينهما بأن احدهما يستلزم التشبيه ، أو التجسيم دون
الآخر تفريق بين التماثلين ، وجمع بين النقيضين ؛ فان ما نفاه في احدهما اثبتته
في الآخر ، وما اثبتته في احدهما نفاه في الآخر ، فهو يجمع بين النقيضين .

ولهذا قال المحققون : كل من نفى شيئاً من الأسماء والصفات الثابتة بالكتاب
والسنة فانه متناقض لا محالة ؛ فان دليل نفيه فيما نفاه هو بعينه يقال فيما أثبتته ،
فان كان دليل العقل صحيحاً بالنفي وجب نفي الجميع ، وان لم يكن لم يجب نفي
شيء من ذلك ، فاثبات شيء ونفي نظيره تناقض باطل .

فان قال المعتزلي : إن الصفات تدل على التجسيم ؛ لأن الصفات أعراض
لا تقوم إلا بالجسم ؛ فلماذا تناولت نصوص الصفات دون الأسماء . قيل له : يلزمك
ذلك في الأسماء ؛ فان ما به استدلت على ان من له حياة وعلم وقدر لا يكون
إلا جسماً يستدل به خصمك على ان العليم القدير الحي لا يكون إلا جسماً ، فيقال
لك : إثبات حي عليم قدير لا يخلو إما ان يستلزم التجسيم اولا يستلزم ، فان
استلزم لزمك إثبات الجسم فلا يكون لرؤيته محدوداً على التقديرين ، ^(١) وان
لم يستلزم امكن ان يقال : ان اثبات العلم والقدرة والارادة لا يستلزم التجسيم ،
فان كان هذا لا يستلزم فهذا لا يستلزم ، وان كان هذا يستلزم فهذا يستلزم ،
فلا فرق بينهما ، وان فرق فهو تناقض جلي .

فان قال الجهمي ، والقرمطي ، والفلسفي للوافق لهما : انا انفي الأسماء

(١) كذا بالأصل .

والصفات معاً ، قيل له : لا يمكنك ان تنفي جميع الاسماء ؛ اذ لا بد من اشارة القلب وتعبير اللسان عما تثبته . فان قلت : ثابت موجود محقق ، معلوم قديم واجب . اى شيء قلت كنت قد سميت ، وهب انك لا تنطق بلسانك : اما ان تثبت بقلبك موجوداً واجباً قديماً ، واما ان لا تثبت ، فان لم تثبت كان الوجود خالياً عن موجد واجب قديم ، وحينئذ فتكون الموجودات كلها محدثة بممكنة ، وبلاضطرار يعلم ان المحدث للممكن لا يوجد الا بقديم واجب . فصار نفيك له مستلزماً لاثباته ، ثم هذا هو الكفر والتعطيل الصريح الذي لا يقول به عاقل .

وان قلت : انا لا أخطر ببالي النظر في ذلك ولا أنطق فيه بلساني . قيل لك : اعراض قلبك عن العلم ولسانك عن النطق لا يقضى قلب الحقائق ولا عدم الموجودات ؛ فان ما كان حقاً موجوداً ثابتاً في نفسه فهو كذلك علمته او جهلته ، وذكرته او نسيت ، وذلك لا يقضى الا الجبل بالله تعالى والتفلة عن ذكر الله ، والاعراض عنه والكفر به ، وذلك لا يقضى انه في نفسه ليس حقاً موجوداً له الاسماء الحسنى والصفات العلى .

ولا رب ان هذا هو غاية القرامطة الباطنية والمعلطة الدهرية : انهم يقولون في ظلمة الجبل وضلال الكفر ؛ لا يعرفون الله ولا يذكرونه ، ليس لهم دليل على نفيه ونفى اسمائه وصفاته ؛ فان هذا جزم بالنفى وهم لا يجزمون ولا دليل لهم على النفي ؛ وقد أعرضوا عن أسمائه وآياته وصاروا جهالاً به ؛ كافرين به غافلين عن ذكره ؛ موتى القلوب عن معرفته ومحبه وعبادته .

ثم إذا فعلوا ذلك بزعمهم لئلا يقروا في « التشبيه والتجسيم » قيل لهم : ما فررتم اليه شرماً فررتم عنه ! فان الاقرار بالصانع على أي وجه كان خيراً من نفيه . وإيضاً فان هذا العالم المشهود : كالسما والأرض ، إن كان قديماً واجباً بنفسه فقد جعلتم الجسم المشهود قديماً واجباً بنفسه ، وهذا شرماً فررتم منه . وإن لم يكن قديماً واجباً بنفسه لزم ان يكون له صانع قديم واجب بنفسه ، وحيثئذ تنضح معرفته وذكره بأن اثبات الرب بالقلب واللسان حق لا ريب فيه سماعاً وعقلاً ؛ فان كان ذلك مستلزماً لما سميتوه تشبيهاً وتجسيماً فللزم الحق ، وإن لم يكن مستلزماً له أمكنكم إثباته بدون هذا الكلام . فظهر تناقض النفاة كيف صرفت عليهم الدلالات ، وظهر تناقض من يثبت بعض الصفات دون بعض .

فان قالت « النفاة » : انما نفينا الصفات لأن دليلنا على حدوث العالم وإثبات الصانع دل على نفيها ؛ فان الصانع اثبتناه بحدوث العالم ، وحدث العالم انما اثبتناه بحدوث الأجسام ، والأجسام انما اثبتنا حدوثها بحدوث الصفات التي هي الأعراض . او قالو : انما اثبتنا حدوثها بحدوث الافعال التي هي الحركات ، وإن القابل لها لا يخلو منها ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ؛ او ان ما قبل الحجي والانيان والتزول كان موصوفاً بالحركة ، وما انصف بالحركة لم يخل منها أو من السكون الذي هو ضدها ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فاذا ثبت حدوث الأجسام قلنا : إن الحادث لا بد له من محدث فاثبتنا الصانع بهذا ؛

فلو وصفناه بالصفات او بالأفعال القائمة به لجاز ان تقوم الافعال والصفات بالقديم
وحينئذ فلا يكون دليلاً على حدوث الاجسام ، فيسطل دليل اثبات الصانع .

فيقال لهم : الجواب من وجوه :

(احدها) : ان بطلان هذا الدليل الممين لا يستلزم بطلان جميع الادلة ،
واثبات الصانع له طرق كثيرة لا يمكن ضبط تفاصيلها وإن امكن ضبط جملها .

(الثاني) : ان هذا الدليل لم يستدل به احد من الصحابة والتابعين
ولا من أئمة المسلمين ، فلو كانت معرفة الرب عز وجل والايمان به موقوفة
عليه للزم انهم كانوا غير عارفين بالله ولا مؤمنين به ، وهذا من اعظم الكفر
باتفاق المسلمين .

(الثالث) : ان الانبياء والمرسلين لم يأمرؤا احداً بسلوك هذا السبيل ،
فلو كانت المعرفة موقوفة عليه وهي واجبة لكان واجباً ، وان كانت مستحبة
كان مستحباً ، ولو كان واجباً او مستحباً لشرعه رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
ولو كان مشروعاً لنقلته الصحابة .

فصل

في جمل « مقالات الطوائف » و « مرادم »

اما (باب الصفات والتوحيد) : فالتفي فيه في الجملة قول «الفلاسفة والمعتزلة» وغيرهم من الجهمية» وان كان بين الفلاسفة والمعتزلة نوع فرق ؛ وكذلك بين البغداديين والبصريين اختلاف في السمع والبصر ، هل هو علم او إدراك غير العلم ؟ وفي الارادة .

وهذا للمذهب الذي يسميه السلف : قول « جهنم » لأنه اول من اظهره في الاسلام ، وقد ينبت إسناده فيه في غير هذا الموضع ؛ انه متلقى من الصائبة الفلاسفة ، والمشركيين البراهمة ، واليهود السحرة .

والاثبات في الجملة مذهب «الصفائية» من الكلائية والأشعرية ، والكرامية واهل الحديث ، وجمهور الصوفية والحنبلية ، واكثر المالكية والشافعية ، إلا الشاذ منهم ، وكثير من الحنفية او أكثرهم ، وهو قول السلفية ؛ لكن الزيادة في الاثبات الى حد التشبيه هو قول «الغالية» من الرافضة ، ومن جهال اهل الحديث وبعض المتحرفين . وبين نفي الجهمية ، واثبات للمشبهة مراتب .

«فالأشعرية» وافق بعضهم في الصفات الحبرية ، وجمهورهم وافقهم في الصفات الحديثة ؛ واما في الصفات القرآنية فلم يقرولان :

فالاشعري والباقلاني قد ساؤم يثبتونها ، وبعضهم يقر بعضها ، وفيهم تجهيم من جهة اخرى ، فان الاشعري شرب كلام الجبائي شيخ للمعتزلة ، ونسبته في الكلام اليه متفق عليها عند اصحابه وغيرهم ؛ وابن الباقلاني اكثر اثباتاً بعد الاشعري في «الابانة» . وبعد ابن الباقلاني ابن فورك ، فانه اثبت بعض ما في القرآن .

و «اما الجونبي» ومن سلك طريقته : فقالوا الى مذهب للمعتزلة ؛ فان ابا المعالي كان كبير للمطالعة لكتب ابي هاشم ، قليل للمعرفة بالآثار ، فأثر فيه مجموع الامرين .

و «القشيري» تلميذ ابن فورك ؛ فلهذا تغلظ مذهب الاشعري من حيثئذ ووقع بينه وبين الجنبلية تنافر بعد ان كانوا متوالفين او متسالمين .

و «اما الجنبلية» فأبو عبد الله ابن حامد قوي في الاثبات ، جاد فيه ينزع " لمسائل الصفات الحبرية ؛ وسلك طريقه صاحبه القاضي ابو يعلى ؛ لكنه أليّن منه وابتعد عن الزيادة في الاثبات .

ولما ابو عبد الله بن بطة فطريقته طريقة المحدثين المحضة ، كأبي بكر

(١) يحتمل رسم الكلمة « يفرع »

الآجري في « الشريعة » واللالسكائي في السنن والحلال مثله قريب منه ، وإلى طريقته يميل الشيخ أبو محمد ومتأخروا المحدثين .

و « اما التميميون » كأبي الحسن وابن أبي الفضل ، وابن رزق الله فهم أبعد عن الإثبات ، وأقرب إلى موافقة غيرهم ، وألين لهم ؛ ولهذا تتبعهم الصوفية ويميل اليهم فضلاء الاشعرية : كالباقلاني والبيهقي ؛ فان عقيدة احمد التي كتبها أبو الفضل هي التي اعتمدها البيهقي ، مع ان القوم ماشون على السنة .

واما « ابن عقيل » فاذا انحرف وقع في كلامه مادة قوية معترلية في الصفات والقدر ، وكرامات الأولياء ؛ بحيث يكون الاشعري احسن قولاً منه ، وأقرب إلى السنة .

فان « الاشعري » ما كان ينتسب الا إلى منهج اهل الحديث ، وامامهم عنده احمد بن حنبل وقد ذكر « ابو بكر عبد العزيز » وغيره في مناظراته : ما يقتضي انه عنده من متكلمي اهل الحديث ، لم يجعله مبايناً لهم ؛ وكانوا قديماً متقاربين ، إلا ان فيهم من ينكر عليه ما قد ينكرونه على من خرج منهم إلى شيء من الكلام ؛ لما في ذلك من البدعة ؛ مع انه في اصل مقالته ليس على السنة المحضة ، بل هو مقصر عنها تقصيراً معروفاً .

و « الاشعرية » فيما يثبتونه من السنة فرع على الحنبلية ، كما ان متكلمة الحنبلية — فيما يحتجون به من القياس العقلي — فرع عليهم ؛ واتما وقت الفرقة بسبب فتنة القشيري .

ولارب ان « الأشعرية » الحراسين كانوا قد انحرفوا الى التعطيل.
وكثير من الخبيلة زادوا في الاثبات .

وصنف (القاضي ابو يعلى) كتابه في « إبطال التأويل » رد فيه على
ابن فورك شيخ القشيري ، وكان الخليفة وغيره مائلين اليه ؛ فلما صار للقشيرية
دولة بسبب السلاجقة جرت تلك الفتنة ، واكثر الحق فيها كان مع الفرائية
مع نوع من الباطل ، وكان مع القشيرية فيها نوع من الحق مع كثير
من الباطل .

« فابن عقيل » اتما وقع في كلامه للمادة المعتزلية بسبب شيخه أبي علي
ابن الوليد ، وابي القاسم بن التبان للمعتزلين ؛ ولهذا في كتابه « اثبات التنزيه »
وفي غيره كلام بضاهي كلام المرسى ونحوه ، لكن له في الاثبات كلام كثير حسن
وعليه استقر امره في كتاب « الارشاد » مع أنه قد يزيد في الاثبات ، لكن مع
هذا فذهبه في الصفات قريب من مذهب قدماء الاشعرية والكلابية في انه
يقر ما دل عليه القرآن والخبر للتواتر ، ويتأول غيره ؛ ولهذا يقول بعض الخبيلة
أنا اثبت متوسطاً بين تعطيل ابن عقيل وتشبيه ابن حامد .

والغزالي في كلامه مادة فلسفية كبيرة ، بسبب كلام ابن سينا في « الشفا »
وغيره ؛ « ورسائل اخوان الصفا » وكلام ابي حيان التوحيدي .

واما للمادة المعتزلية في كلامه فقليلة او معدومة كما ان المادة الفلسفية في
كلام ابن عقيل قليلة او معدومة .

وكلامه في «الاحياء» غلبه جيد ، لكن فيه مواد فاسدة : مادة فلسفية ، ومادة كلامية ، ومادة من ترهات الصوفية ؛ ومادة من الاحاديث الموضوعة .

وبينه وبين ابن عقيل قدر مشترك من جهة تناقض المقالات في الصفات ؛ فانه قد يكفر في احد الصفات بالمقالة التي ينصرها في المصنف الآخر ؛ واذا صنف على طريقة طائفة غلب عليه منهجها .

واما « ابن الخطيب » فكثير الاضطراب جداً ، لا يستقر على حال واتما هو بحث وجلد ، بمنزلة الذي يطلب ولم يهتد الى مطلوبه ؛ بخلاف ابي حامد فانه كثيراً ما يستقر .

و « الأشعرية » الأغلب عليهم أنهم مرجعة في « باب الاسماء والاحكام » . جبرية في « باب القدر » ؛ ولما في الصفات فليسوا جهنمية محضة بل فيهم نوع من التجهم .

و « المعتزلة » وعيدية في « باب الاسماء والاحكام » . قدرية في « باب القدر » . جهمية محضة — واتبعهم على ذلك متأخرو الشيعة وزادوا عليهم الامامة والتفضيل وخالفوهم في الوعيد — وهم أيضاً يرون الخروج على الأئمة .

واما « الاشعرية » فلا يرون السيف موافقة لأهل الحديث وهم في الجملة اقرب للتكلميين إلى مذهب اهل السنة والحديث .

و « السكالية » وكذلك الكرامية ، فيهم قرب الى اهل السنة والحديث ، وإن كان في مقالة كل من الأقوال ما يخالف اهل السنة والحديث .

ولما « السالية » فهم والحنبلية كالشيء الواحد إلا في مواضع مخصوصة ،
تجرى مجرى اختلاف الحنابلة فيما بينهم ، وفيهم تصوف ومن بدع من اصحابنا
هؤلاء " يبدع ايضاً التسمي في الاصول بالحنبلية وغير ذلك ، ولا يرى ان
يتسمى احد في الاصول إلا بالكتاب والسنة ، وهذه « طريقة جيدة » لكن
هذا مما يسوغ فيه الاجتهاد ؛ فان مسائل اللق في الأصول لا يكاد يتفق عليها
طائفة ؛ إذ لو كان كذلك لما تنازع في بعضها السلف من الصحابة والتابعين ،
وقد ينكر الشيء في حال دون حال . وعلى شخص دون شخص .

واصل : هذا ما قد ذكرته في غير هذا الموضع : ان المسائل الخبرية قد
تكون بمنزلة للمسائل العملية ؛ وان سميت تلك « مسائل اصول » وهذه « مسائل
فروع » فان هذه تسمية محدثة ، قسمها طائفة من الفقهاء والمتكلمين ؛
وهو على المتكلمين والأصوليين أغلب ؛ لاسيما إذا تكلموا في مسائل
التصويب والنخطة .

واما جمهور الفقهاء المحققين والصوفية فنعدم ان الأعمال ام وآكد من
مسائل الاقوال للتنازع فيها ؛ فان الفقهاء كلامهم إنما هو فيها ، وكثيراً
ما يكرهون الكلام في كل مسألة ليس فيها عمل ، كما يقوله مالك وغيره من
اهل المدينة " بل الحق ان الجليل من كل واحد من الصنفين « مسائل اصول » ،
والدقيق « مسائل فروع » .

(١) خرم بالأصل مقدار سطر .

(٢) سقط في الأصل نصف سطر .

قالعلم بوجود الواجبات كباي الاسلام الخمس ، وتحريم المحرمات الظاهرة المتواترة ، كالعلم بأن الله على كل شيء قدير ، وبكل شيء عليم ، وأنه سميع بصير وان القرآن كلام الله ، ونحو ذلك من القضايا الظاهرة للتواترة ؛ ولهذا من جحد تلك الاحكام العملية المجمع عليها كفر ، كما ان من جحد هذه كفر .

وقد يكون الاقرار بالأحكام العملية اوجب من الاقرار بالقضايا القولية ؛ بل هذا هو الغالب ؛ فان القضايا القولية يكفي فيها الاقرار بالجل ؛ وهو الايمان بالله وملائكته ، وكتبه ورسله ، والبث بعد الموت ، والايمان بالقدر خيره وشره .

ولما الأعمال الواجبة : فلا بد من معرفتها على التفصيل ؛ لأن العمل بها لا يمكن إلا بعد معرفتها مفصلة ؛ ولهذا نقر الأمة من يفصلها على الاطلاق ، وهم الفقهاء ؛ وان كان قد ينكر على من يتكلم في تفصيل الجل القولية ؛ الحاجة الداعية إلى تفصيل الأعمال الواجبة ، وعدم الحاجة الى تفصيل الجل التي وجب الايمان بها بحجة .

وقولنا : إنها قد تكون بمنزلتها يتضمن اشياء :

(منها) : انها تنقسم الى قطعي وظني .

و (منها) : ان المصيب وان كان واحداً فالخطيئة قد يكون معفو عنه وقد يكون مذنباً ، وقد يكون فاسقاً ، وقد يكون كالخطيئة في الاحكام العملية ،

سواء ؛ لكن تلك لكثرة فروعها ، والحاجة الى تفريعها : اطمأنت القلوب
بوقوع التنازع فيها ، والاختلاف ، بخلاف هذه ؛ لأن الاختلاف هو مفسدة
لا يحتمل إلا الندم ما هو اشد منه .

فلما دعت الحاجة الى تفريع الأعمال وكثرة فروعها ، وذلك مستلزم لوقوع
التنازع اطمأنت القلوب فيها الى النزاع ؛ بخلاف الامور الحبرية ؛ فان الاتفاق
قد وقع فيها على الجمل ؛ فاذا فصلت بالنزاع فحسن ؛ وان وقع التنازع في
تفصيلها فهو مفسدة من غير حاجة داعية الى ذلك .

ولهذا ندم اهل الاهواء والخصومات ، وندم اهل الجدل في ذلك والخصومة
فيه ؛ لأنه شروفساد من غير حاجة داعية إليه ؛ لكن هذا القدر لا يمنع تفصيلها
ومعرفة دقها وجلها .

والكلام في ذلك إذا كان بعم ولا مفسدة فيه ، ولا يوجب أيضاً تكفير
كل من اخطأ فيها إلا ان تقوم فيه شروط التكفير ، هذا لعمري في الاختلاف
الذي هو تناقض حقيقي .

فأما سائر وجوه الاختلاف كاختلاف التنوع والاختلاف الاعتباري
واللفظي ، فأمره قريب ، وهو كثير او غالب على الخلاف في المسائل الحبرية .

واما « الصوفية والعباد » بل وغالب العامة ، فالاعتبار عندهم بنفس الأعمال
الصالحة ، وتركها ؛ فاذا وجدت — دخل الرجل بذلك فيهم — وان اخطأ في

بعض المسائل الحبرية - والا لم يدخل ولو اصاب فيها ؛ بل هم معرضون عن اعتبارها ، والأصول عندهم هي ^(١) ويسمون هذه الأصول ^(٢) .

ومما يتصل بذلك : ان المسائل الحبرية العلمية قد تكون واجبة الاعتقاد ، وقد تجب في حال دون حال ، وعلى قوم دون قوم ؛ وقد تكون مستحبة غير واجبة ، وقد تستحب لطائفة او في حال كالاعمال سواء .

وقد تكون معرفتها مضرة لبعض الناس فلا يجوز تعريفه بها ، كما قال علي - رضي الله عنه - : « حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون ؛ أحببوا ان يكذب الله ورسوله » وقال ابن مسعود رضي الله عنه : « ما من رجل يحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم » .

وكذلك قال ابن عباس - رضي الله عنه - لمن سأله عن قوله تعالى : (الله الذي خلق سبع سموات) . الآية فقال : ما يؤمنك اني لو اخبرتك بتفسيرها لكفرت؟ وكفرك تكذيبك بها . وقال لمن سأله عن قوله تعالى : (تخرج لللائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة) هو يوم أخبر الله به : الله أعلم به ومثل هذا كثير عن السلف .

فاذا كان العلم « بهذه المسائل » قد يكون نافعا ، وقد يكون ضارا لبعض الناس ، تبين لك ان القول قد ينكر في حال دون حال ، ومع شخص

(٢٠١) سقط كلات في الأصل .

دون شخص ، وان العالم قد يقول القولين الصوابين ، كل قول مع قوم ؛ لأن ذلك هو الذى ينفعهم ؛ مع ان القولين صحيحان لامتثاله بينهما ؛ لكن قد يكون قولها جميعاً فيه ضرر على الطائفتين ؛ فلا يجزمهما إلا لمن لا يضره الجمع .

وإذا كانت قد تكون قطعية ، وقد تكون اجتهادية : سوغ اجتهاديتها ما سوغ فى المسائل العملية ، وكثير من تفسير القرآن ، أو أكثره من هذا الباب ؛ فان الاختلاف فى كثير من التفسير هو من باب المسائل العلمية الحبرية لا من باب العملية ؛ لكن قد تقع الأهواء فى المسائل الكبار ، كما قد تقع فى مسائل الصل .

وقد ينكر احد القائلين على القائل الآخر قوله انكاراً بجملة كقولاً ، أو مبتدأ فاسقاً ، يستحق المجرى وان لم يستحق ذلك ، وهو أيضاً اجتهاد .

وقد يكون ذلك التعليل صحيحاً فى بعض الأشخاص ، أو بعض الأحوال ، لظهور السنة التى يكفر من خالفها ؛ ولما فى القول الآخر من للفسدة الذى يدع قائله ؛ فهذه امور ينبغى ان يعرفها العاقل ؛ فان القول الصدق إذا قيل : فان صفته الثبوتية اللازمة ان يكون مطابقاً للنسخ .

اما كونه عند المستمع معلوماً ، أو مظنوناً ، أو مجهولاً ، أو قطعياً ، أو ظنياً أو يجب قبوله ، أو يحرم ، أو يكفر جاحده ، أو لا يكفر ؛ فهذه احكام عملية تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال .

فان رأيت إماماً قد غلط على قاتل مقاتله ، او كفره فيها فلا يعتبر هذا حكماً عاماً في كل من قالها ، إلا إذا حصل فيه الشرط الذي يستحق به التلطيظ عليه ، والتكفير له ؛ فان من جحد شيئاً من الشرائع الظاهرة ، وكان حديث العهد بالاسلام ، او ناشئاً ببلد جهل لا يكفر حتى تبلغه الحجة النبوية .

وكذلك العكس إذا رأيت للمقالة المخطئة قد صدرت من إمام قديم فاعتبرت ؛ لعدم بلوغ الحجة له ؛ فلا يتقرر لمن بلغته الحجة ما اعتقر للأول ، فلها يدع من بلغته لحدوث عذاب القبر ونحوها إذا أنكر ذلك ، ولا تبعد عائشة ونحوها ممن لم يعرف بأن الموتى يسمعون في قبورهم ؛ فهذا اصل عظيم فتدبره فانه نافع .

وهو ان ينظر في « شيئين في المقالة » هل هي حق ؟ أم باطل ؟ أم تقبل التقسيم فتكون حقاً باعتبار ، باطلاً باعتبار ؟ وهو كثير وغالب ؟ .

ثم النظر الثاني في حكمه اثباتاً ، او نفياً ، او تفصيلاً ، واختلاف احوال الناس فيه فمن سلك هذا للمسلك اصاب الحق قولاً وعملاً ، وعرف إبطال القول واحقاقه وحمده ، فهذا هذا والله يهدينا ويرشدنا ، إنه ولي ذلك والقادر عليه .

فصل

قد عرف ان الاشياء لها وجود في « الايمان » ووجود في « الانهان »
ووجود في « اللسان » ووجود في « البنان » وهو : العيني ، والعلمي ،
واللفظي ، والرسمي .

ثم قال : من قال : ان الوجود العيني والعلمي لا يختلف باختلاف الاعصار
والامصار ، والامم ؛ بخلاف اللفظي والرسمي فان اللغات تختلف باختلاف الامم
كالعربية والفارسية ، والرومية والتركية .

وهذا قد يذكره بعضهم في « كلام الله تعالى » انه هو المعنى الذي لا يختلف
باختلاف الامم ، دون الحروف التي تختلف ؛ كما هو قول الكلاية والاشعرية ،
ويضمون الى ذلك ، الى ان كتبه انما اختلفت لاختلاف لفظها فقط ؛ فكلامه
بالعبرية هو التوراة ، وبالعربية هو القرآن ، كما يقولون : ان « المعنى القديم »
يكون امراً ونهياً وخبراً ؛ فهذه صفات عارضة له ؛ لا انواع له .

ويذكر بعضهم هذا القول مطلقاً في « اصول الفقه » في مسائل اللغات ،
ويذكره بعضهم في مسألة الاسم والمسمى ، واسماء الله الحسنى ، كأبي حامد .

قلت : وهذا القول فيه نظر ، وبعضه باطل ؛ وذلك ان الفاظ اللغات (منها) متفق عليه ، كالشور ، وكما يوجد من الاسماء المتحدة في اللغات .

و (منها) : متوع كآكثر اللغات ، واختلافها اختلاف تنوع لا تضاد ؛ كاختلاف الاسمين للمسمى الواحد .

وكذلك معاني اللغات ؛ فان « المعنى الواحد » الذي تعلمه الأمم ؛ ونعبر عنه كل امة بلسانها ؛ قد يكون ذلك المعنى واحداً بالتنوع في الأمم ؛ بحيث لا يختلف كما يختلف اللفظ الواحد بالعربية .

وقد يكون تصور ذلك المعنى متوعاً في الأمم مثل : ان يعلمه أحدم بنت ، ويعبر عنه باعتبار ذلك الثمت ، وتعلمه الأمة الأخرى بنت آخر ، ونعبر عنه باعتبار ذلك الثمت ، كما هو الواقع في اسماء الله واسماء رسوله ، وكتابه ، وكثير من الاسماء المعبر بها عن الأشياء المتفق على علمها في الجملة « فكري ، وخداي ، ونست شك » ، ونحو ذلك . وان كانت اسماء الله تعالى فليس معناها مطابقاً من كل وجه لمعنى اسم الله ؛ وكذلك يغير وبهشم ونحو ذلك .

ولهذا اذا تأملت الألفاظ التي يترجم بها القرآن — من الألفاظ الفارسية والتركية وغيرها — تجد بين المعاني نوع فرق ، وان كانت متفقة في الأصل ، كما ان اللغتين متفقة في الصورت ، وإن اختلفت في تأليفه ؛ وقد تجد التفاوت بينها أكثر من التفاوت بين الألفاظ « للتكافئة » — الواقعة بين المترادفة والمتباينة — كالصارم والمهند ، وكالريب والشك ، والمور والحركة ، والصراط والطريق .

وتختلف اللغتان أيضاً في قدر ذلك المعنى ، وعمومه وخصومه ؛ كما تختلف في حقيقته ونوعه ، وتختلف أيضاً في كيفيته وصفته وغير ذلك .

بل الناطقان بالاسم الواحد باللغة الواحدة يتصور أحدهما . منه ما لم يتصور الآخر حقيقته وكميته وكيفيته وغير ذلك ؛ فإذا كان المعنى المدلول عليه بالاسم الواحد لا يتحد من كل وجه في قلب الناطقين ؛ بل ولا في قلب الناطق الواحد في الوقتين ؛ فكيف يقال انه يجب اتحادها في اللغات المتعددة .

يوضح ذلك أن ما تعلمه الملائكة منه ليس على حد ما يعلمه البشر ، وما يعلمه الله فيه ليس على حد ما تعلمه الملائكة ؛ لكن الاختلاف اختلاف تنوع لا تضاد .

وأما قول من قال : ان معاني الكتب المنزلة سواء ففساده معلوم بالاضطرار ، فانا لو عبرنا عن معاني القرآن بالعبرية وعن معاني التوراة بالعربية : لكان احد المعنيين ليس هو الآخر ، بل يعلم بالاضطرار تنوع معاني الكتب واختلافها اختلاف تنوع أعظم من اختلاف حروفها ؛ لما بين العربية والعبرية من التفاوت ؛ وكذلك معاني البقرة ليست هي معاني آل عمران .

وأبعد من ذلك جعل الأمر هو الخبر ، ولا ينكر ان هذه الاختلافات قد تشترك في حقيقة ما ، كما ان اللغات تشترك في حقيقة ما ، فان جاز أن يقال : إنها واحدة مع تنوعها ؛ فكذلك اللغات سواء ، بل اختلاف للمعاني اشد .

اما دعوى كون احدهما صفة حقيقة ، والأخرى وضعية : فليس كذلك ،

وهذا موضع ينتفع به في « الأسماء واللغات » و « في أصول الدين » و « الفقه »
وفي معرفة « ترجمة اللغات » .

وايضاً : لم يجز العرف بأن اللغة الواحدة ، واللفظ الواحد ، [يكون] النطق
به من جميع الناطقين على حد واحد ، ليس فيه تفاوت أصلاً ، فإن حصل
المقصود بالجميع فكذلك للمعنى الواحد ، فإن اللغات وإن اختلفت فقد يحصل
أصل للمقصود بالترجمة ، فكذلك للمعنى : فإن الترجمة تكون في اللفظ والمعنى .
ولهذا سمي للمسلمون ابن عباس ترجمان القرآن وهو يترجم اللفظ^(١)

(١) خرم بقدر نصف سطر .

فصل

مما يبين ان طريقة اتباع الأنبياء من « اهل السنة » هي للموصلة الى الحق دون طريقة من خالفهم من الفلاسفة ، وللتكلمين : ان للمقصود هو العلم ، وطريقه هو الدليل ، والأنبياء جاؤوا بالاثبات المفصل والثني الجميل ، كاثبات الصفات لله مفصلة ، ونفي الكثرة عنه .

و « الفلاسفة » يبحثون بالنفي للمفصل : ليس بكذا ولا كذا . فاذا جاء الاثبات اثبتوا وجوداً بجملاً ، واضطربوا في « اول مقامات ثبوته » وهو ان وجوده هو عين ذاته ، او صفة ذاتية لها ، او عرضية ؟ ونحو ذلك من النزاعات النهنية اللفظية .

ومعلوم ان النفي لا وجود له ، ولا يعلم النفي والعدم إلا بعد العلم بالثبوت والوجود ، حتى ان طائفة من للتكلمين نفوا العلم بالعدم ، إلا اذا جعل شيئاً لأن العلم — فيماز عموماً — لا بد ان يتعلق بشيء ، والتحقيق ان العلم بالعدم يحصل بواسطة العلم بالوجود فاذا علمنا انه « لا إله إلا الله » تصورنا الهماً موجوداً . وعلمنا عدم ما تصورناه إلا عن الله .

وكذلك سائر ما تنفيه لا بد ان تصوره اولاً ثم تنفيه ولا تصوره إلا بعد

تصور شيء موجود ، ثم تصور ما شابهه ، او ما يتركب من اجزائه ، كنصور
بحر زئبق وجبل ياقوت وآلهة متعددة ، ونحو ذلك : ثم تفنيه ؛ ولا فتصور
معلوم مبتدع ، لا يناسب للوجودات بوجه لا يمكن العقل ابداعه ؛ سواء كان
من العلوم النظرية او العلمية ، كنصور الفاعل ما يفعله قبل فعله .

فانه في الحقيقة تصور معلوم ؛ لوجوده ؛ كما أن غيره تصور معلوم ممكن
او ممتنع وجوده ، او لا يوجد فالمعلوم الفعلي وغير الفعلي لا يتبدعه عقل
الانسان ، من غير مادة وجودية ، كما لا تبدع قدرته شيئاً من غير مادة وجودية
وانما الابداع من خصائص الربوبية . وكيف يعلم ؟ وكيف يفعل ؟ باب آخر .

فتبين بهذا : ان العلم بالوجود وصفاته ، هو الأصل ، وان العلم بالعدم
للمطلق والمقيد تبع له ، وفرع عليه . وايضاً فالعلم بالعدم لا فائدة للعالم به ، إلا لتام
العلم بالموجود ، وتام الموجود في نفسه ؛ إذ تصور « لا شيء » لا يستفيد به العالم
صفة كمال ، لكن طمعه بانتفاء النقائص مثلاً عن الموجود علم بكأله .

وكذلك العلم بنفي الشركاء عنه علم بوحدةانيته التي هي من الكمال ، وكذلك
تصور ما يراد فعله مفض الى وجود الفعل ، وتصور ما يراد تركه مفض الى الترك
الذي هو عدم الشر ، الذي يكمل الموجود بعدمه .

وذلك ان هذا الذي ذكرته في العلم والقول يقال مثله في الارادة والعمل ؛
فان الارادة متوجهة الى الموجود بنفسه ، الذي هو الفعل ، ومتوجهة الى العدم
الذي هو الترك على طريق التبعية ، لرفع الفساد عن المقصود للموجود .

سُئِلَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ : قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ

قال السائل : للمسؤول من علماء الإسلام ، والسادة الاعلام -- أحسن الله ثوابهم ، وأكرم نزلهم ومآبهم -- ان يرفعوا حجاب الأجمال ، ويكشفوا قناع الاشكال من « مقدمة » جميع أرباب الملل والنحل متفقون عليها ، ومستندون في آرائهم اليها ؛ حاشا مكابر أمهم معانداً ، وكفراً بربوبية الله جاحداً .^(١)

وهي ان يقال : « هذه صفة كمال فيجب لله اثباتها ، وهذه صفة نقص فيتمين اتفاؤها » لكنهم في تحقيق مناطها في افراد الصفات متنازعون ، وفي تعيين الصفات لأجل القسمين مختلفون .

« فأهل السنة » يقولون : اثبات السمع والبصر ، والحياة والقدرة ، والعلم والكلام وغيرها من « الصفات الخيرية » كالوجه واليدين ، والعينين ، والغضب والرضا ، و « الصفات الفعلية » كالضحك والتزول والاستواء -- صفات كمال ، واضدادها صفات نقصان .

(١) تسمى الرسالة الاكلىة .

« والفلاسفة » تقول : اتصافه بهذه الصفات ان اوجب له كمالاً فقد استكمل بغيره ، فيكون ناقصاً بذاته ، وان اوجب له نقصاً لم يميز اتصافه بها .

« وللمعتزلة » يقولون : لو قامت بذاته صفات وجودية لكان مفقراً اليها وهي مفقرة اليه ، فيكون الرب مفقراً الى غيره : ولأنها أعراض لا تقوم إلا بجسم . والجسم مركب ، والمركب ممكن محتاج ، وذلك عين النقص .

ويقولون أيضاً : لو قدر على العباد أعمالهم وعاقبهم عليها : كان ظالماً وذلك نقص . وخصومهم يقولون : لو كان في ملكه ما لا يريد له لكان ناقصاً .

« والكلالية ومن تبعهم » ينفون صفات أفعاله ، ويقولون : لو قامت به لكان محالاً للحوادث .. والحادث ان اوجب له كمالاً فقد عدمه قبله . وهو نقص ، وان لم يوجب له كمالاً لم يميز وصفه به .

« وطائفة منهم » ينفون صفاته الخيرية ، لاستلزامها التركيب المستلزم للحاجة والافتقار . وهكذا نفهم أيضاً محبته ، لأنها مناسبة بين الحب والمحجوب ، ومناسبة الرب للخلق نقص : وكذا رحمته ، لان الرحمة رقة تكون في الراحم ، وهي ضعف وخور في الطبيعة . وتألم على المرحوم . وهو نقص . وكذا غضبه لان الغضب غليان دم القلب طلباً للانتقام . وكذا نفهم لضحكك وتعجبه ، لان الضحك خفة روح تكون لتجدد ما يسر ، واندفاع ما يضر . والتعجب استعظام للتعجب منه .

و « منكروا النبوات » يقولون : ليس الخلق بمنزلة أن يرسل إليهم رسولا كما ان اطراف الناس ليسوا أحدا ان يرسل السلطان إليهم رسولا .

و « المشركون » يقولون : عظمة الرب وجلاله يقتضي أن لا يتقرب إليه الا بواسطة وحجاب ، فالتقرب إليه ابتداء من غير شفعاء ووسائط غض من جنبه الرفيع .

هذا وان القائلين بهذه « للقدمة » لا يقولون بمقتضاها ، ولا يطردونها ، فلو قيل لهم : ايما اكل ؟ ذات توصف بسائر انواع الادراكات : من الشم والنوق واللمس ، أم ذات لا توصف بها كلها ؟ لقالوا الاولى اكل ، ولم يصفوا بها كلها الخالق .

و (بالجملة) فالكمال والنقص من الأمور النسبية ، والمعاني الاضافية ، فقد تكون الصفة كالا لذات ونقصاً لأخرى ، وهذا نحو الأكل والشرب والنكاح : كمال للمخلوق ، نقص للخالق ، وكذا التعظيم والتكبر والتناء على النفس : كمال للخالق ، نقص للمخلوق ، واذا كان الأمر كذلك فلعل ما تذكرونه من صفات الكمال انما يكون كمالاً بالنسبة الى الشاهد ، ولا يلزم ان يكون كمالاً للغائب كما بين ، لاسيما مع تباين الذاتين .

وان قلتم : نحن نقطع النظر عن متعلق الصفة وننظر فيها ، هل هي كمال او نقص ؟ فلذلك نحيل الحكم عليها بأحدهما ، لانها قد تكون كمالاً لذات ، نقصاً لأخرى ، على ما ذكر .

وهذا من العجب ان « مقدمة » وقع عليها الاجماع ، هي منشأ الاختلاف والنزاع !! فرضي الله عمن بين لنا بياناً يشفي العليل . ويجمع بين معرفة الحكم وإيضاح الدليل . انه تعالى سميع الدعاء ، وأهل الرجاء . وهو حسبنا ونعم الوكيل .

فَلْجَابَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ :

الحمد لله . الجواب عن هذا السؤال مبني على « مقدمتين » .

(احدهما) ان يعلم ان الكمال ثابت لله . بل الثابت له هو اقصى ما يمكن من الاكلية ، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه الا وهو ثابت للرب تعالى ، يستحقه بنفسه المقدسة ، وثبت ذلك مستلزم نفي نقيضه ، فثبوت الحياة يستلزم نفي الموت ، وثبت العلم يستلزم نفي الجهل ، وثبت القدرة يستلزم نفي العجز ، وان هذا الكمال ثابت له بمقتضى الادلة العقلية والبراهين اليقينية ، مع دلالة السمع على ذلك .

ودلالة القرآن على الامور (نوعان) :

(احدهما) خبر الله الصادق ، فما اخبر الله ورسوله به فهو حق كما اخبر الله به .

(والثاني) دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الادلة العقلية الدالة على المطلوب . فهذه دلالة شرعية عقلية ، فهي « شرعية » لأن الشرع دل عليها ، وارشد اليها ، و« عقلية » لأنها تعلم صحتها بالعقل . ولا يقال : انها لم تعلم إلا بمجرد الخبر .

وإذا أخبر الله بالشيء ، ودل عليه بالدلالات العقلية : صار مدلولاً عليه بخبره . ومدلولاً عليه بدليله العقلي الذي يعلم به ، فيصير ثابتاً بالسمع والعقل ، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى « الدلالة الشرعية » .

وثبت « معنى الكمالات » قد دل عليه القرآن بعبارة متنوعة ، دالة على معاني متضمنة لهذا المعنى . فإما في القرآن من إثبات الحمد له ، وتفصيل محامده ، وإن له للثل الأعلى . وإثبات معاني أسمائه ، ونحو ذلك : كله دال على هذا المعنى .

وقد ثبت لفظ « الكمال » فيما رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسيره : (قل هو الله أحد) الله الصمد (ان « الصمد » هو المستحق للكمال . وهو السيد الذي كمل في سؤدده ، والشريف الذي قد كمل في شرفه . والعظيم الذي قد كمل في عظمته ، والحكم الذي قد كمل في حكمه ، والغني الذي قد كمل في غناه ، والجبار الذي قد كمل في جبروته ، والعالم الذي قد كمل في علمه ، والحكيم الذي قد كمل في حكمته . وهو الشريف الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد . وهو الله سبحانه وتعالى .

وهذه صفة لا تنبغي إلا له ، ليس له كفؤ ولا كمثل شيء . وهكذا سائر صفات الكمالات ، ولم يعلم أحد من الأمة نازع في هذا المعنى ؛ بل هذا المعنى مستقر في فطر الناس ؛ بل هم مفتطورون عليه ، فانهم كما اتهم مفتطورون على الإقرار بالخالق ؛ فانهم مفتطورون على أنه أجل وأكبر ، وأعلى وأعلم وأعظم وأكمل من كل شيء .

وقد بينا في غير هذا للوضع ان الاقرار بالخالق وكجأله : يكون فطريا ضروريا في حق من سلمت فطرته ، وان كان مع ذلك تقوم عليه الأدلة الكثيرة ، وقد يحتاج الى الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة واحوال تعرض لها .

واما لفظ «الكامل» : فقد نقل الاشعري عن الجبائي انه كان يتمتع ان يسمى الله كاملاً ، ويقول : الكامل الذي له ابعاض مجتمعة .

وهذا النزاع ان كان في المعنى فهو باطل ، وان كان في اللفظ فهو نزاع لفظي .

و(المقصود هنا) ان ثبوت الكمال له ونفي النقائص عنه مما يعلم بالعقل .

وزعمت « طائفة من اهل الكلام » كابى للمعالي والرازي ، والآمدي وغيرهم : ان ذلك لا يعلم إلا بالسمع الذي هو «الاجماع» وان نفي الآفات والنقائص عنه لم يعلم إلا بالاجماع ، وجعلوا الطريق التي بها نفوا عنه ما نفوه إنما هو نفي مسمى الجسم ونحو ذلك ؛ وخالفوا ما كان عليه شيوخ متكلمة الصفاتية ؛ كالاشعري ، والقاضي ، وابى بكر وابى اسحاق ، ومن قبلهم من السلف والائمة ، في اثبات السمع والبصر والكلام له بالأدلة العقلية ، وتنزيهه عن النقائص بالأدلة العقلية .

ولهذا صار هؤلاء يعتمدون في اثبات هذه الصفات على مجرد السمع ، ويقولون : اذا كنا نثبت هذه الصفات بناء على نفي الآفات ، ونفي الآفات إنما يكون بالاجماع الذي هو دليل سمعي ، والاجماع إنما يثبت بأدلة سمعية من الكتاب

والسنة ، قالوا : والنصوص الثبته للسمع والبصر والكلام : اعظم من الآيات الدالة على كون الاجماع حجة ، فلا عتد في اثباتها ابتداء على الدليل السمعي الذي هو القرآن أولى وأحرى .

والذي اعتمدوا عليه في النفي ، من نفي مسمى التحيز ونحوه - مع انه بدعة في الشرع لم يأت به كتاب ولا سنة ؛ ولا اثر عن احد من الصحابة والتابعين - هو متافض في العقل ، لا يستقيم في العقل ؛ فانه ما من احد ينفي شيئاً خوفاً من كون ذلك يستلزم ان يكون للوصوف به جسماً الا قيل له فيما أثبتته نظيره ما قاله فيما نفاه ؛ وقيل له فيما نفاه نظيره ما يقوله فيما اثبتته ؛ كالمعتزلة لما اثبتوا انه حي عليم قدير ؛ وقالوا : انه لا يوصف بالحياة والعلم ، والقدرة والصفات ؛ لأن هذه اعراض لا يوصف بها الا ما هو جسم ؛ ولا يعقل موصوف الجسم .

ف قيل لهم : فأتسم وصفتموه بأنه حي عليم قدير ، ولا يوصف شيء بأنه عليم حي قدير الا ما هو جسم ، ولا يعقل موصوف بهذه الصفات الا ما هو جسم ، فما كان جوابكم عن الاسماء كان جوابنا عن الصفات ، فان جاز ان يقال بل يسمى بهذه الاسماء ما ليس بجسم ، جاز ان يقال : فكذلك يوصف بهذه الصفات ما ليس بجسم ، وان يقال : هذه الصفات ليست اعراضاً ، وان قيل : لفظ الجسم « مجمل » او « مشترك » وان للسمى بهذه الاسماء لا يجب ان يمثاله غيره ، ولا ان يثبت له خصائص غيره ؛ جاز ان يقال : للوصوف بهذه الصفات لا يجب ان يمثاله غيره ، ولا ان يثبت له خصائص غيره .

وكذلك اذا قال نفاة الصفات المعلومة بالشرع ، او بالعقل مع الشرع ، كالرضا والغضب ، والحب ، والفرح ، ونحو ذلك : هذه الصفات لا تعقل إلا لجسم . قيل لهم هذه بمنزلة الارادة والسمع ، والبصر والكلام ، فالزم في احدهما لزم في الآخر مثله .

وهكذا نفاة الصفات من الفلاسفة ونحوهم ، اذا قالوا ثبوت هذه الصفات يستلزم كثرة المعاني فيه ، وذلك يستلزم كونه جسماً أو مركباً ، قيل لهم : هذا كما اثبتتم انه موجود واجب قائم بنفسه وانه عاقل ومعقول وعقل ، ولذيذ وملئذ^(١) ولذة ، وعاشق ومعشوق ومشق ، ونحو ذلك .

فان قالوا : هذه ترجع الى معنى واحد ، قيل لهم : ان كان هذا ممتعاً بطل الفرق ، وان كان ممكناً أمكن ان يقال في تلك مثل هذه ، فلا فرق بين صفة وصفة . والكلام على ثبوت الصفات وبطلان أقوال النفاة مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : أن نبين ان ثبوت الكمال لله معلوم بالعقل ، وان نقيض ذلك منتف عنه ، فان الاعتماد في الاثبات والنفي على هذه الطريق مستقيم في العقل والشرع ؛ دون تلك ، خلاف ما قاله هؤلاء المتكلمون .

وجهور اهل الفلسفة والكلام : يوافقون على ان الكمال لله ثابت بالعقل والفلاسفة تسميه التمام ، ويبان ذلك من وجوه : —

(١) نسخة مقلوذة

(منها) ان يقال : قد ثبت ان الله قديم بنفسه ، واجب الوجود بنفسه ،
قيوم بنفسه ، خالق بنفسه ، الى غير ذلك من خصائصه . والطريقة المعروفة في
وجوب الوجود تقال في جميع هذه للمعانى .

فاذا قيل : الوجود اما واجب واما ممكن ، والممكن لا بد له من واجب ،
فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين ، فهو مثل ان يقال : للوجود اما قديم واما
حادث ، والحادث لا بد له من قديم ، فيلزم ثبوت القديم على التقديرين ،
والموجود اما غني واما فقير ، والفقير لا بد له من الغني ، فلزم وجود الغني على
التقديرين . وللوجود إما قيوم بنفسه وإما غير قيوم ، وغير القيوم لا بد له من
القيوم ، فلزم ثبوت القيوم على التقديرين . وللوجود إما مخلوق واما غير
مخلوق ، والمخلوق لا بد له من خالق غير مخلوق ؛ فلزم ثبوت الخالق غير المخلوق
على التقديرين ونظائر ذلك متعددة .

ثم يقال : هذا الواجب القديم الخالق اما ان يكون ثبوت الكمال الذي
لا نقص فيه للممكن الوجود ممكناً له ، واما ان لا يكون . والثاني ممتنع ؛ لأن
هذا ممكن للموجود المحدث الفقير للممكن ؛ فلأن يمكن للواجب الغني القديم
بطريق الاولى والاخرى ؛ فان كلاهما موجود . والكلام في الكمال للممكن
الوجود الذي لا نقص فيه .

فاذا كان الكمال للممكن الوجود ممكناً للمفضول فلأن يمكن للفاضل
بطريق الاولى ؛ لأن ما كان ممكناً لما هو في وجوده ناقص ، فلأن يمكن لما هو

في وجوده اكمل منه بطريق الاولى ، لا سيما وذلك افضل من كل وجه فيمتنع اختصاص للمفضول من كل وجه بكمال لا يثبت للافضل من كل وجه ، بل ما قد ثبت من ذلك للمفضول فالفاضل احق به ؛ فلان يثبت للفاضل بطريق الاولى .

ولان ذلك الكمال انما استفاده المخلوق من الخالق ، والذي جعل غيره كاملا هو احق بالكمال منه ؛ فالذى جعل غيره قادراً اولى بالقدرة ، والذي علم غيره اولى بالعلم ، والذي احيا غيره اولى بالحياة . والفلاسفة توافق على هذا ، ويقولون : كل كمال للمعلول فهو من آثار العلة والعلة اولى به .

واذا ثبت امكان ذلك له ؛ فما جاز له من ذلك الكمال للممكن الوجود فانه واجب له لا يتوقف على غيره ، فانه لو توقف على غيره لم يكن موجوداً له إلا بذلك الغير . وذلك الغير ان كان مخلوقاً له لزم « السور القبلى » للمتمتع ؛ فان ما في ذلك الغير من الامور الوجودية فهي منه ، ويمتنع ان يكون كل من الشيتين فاعلاً للاخر . وهذا هو « السور القبلى » فان الشيء يمتنع ان يكون فاعلاً لنفسه ، فلان يمتنع ان يكون فاعلاً لفاعله بطريق الاولى والاخرى .

وكذلك يمتنع ان يكون كل من الشيتين فاعلاً لما به يصير الآخر فاعلاً ، ويمتنع أن يكون كل من الشيتين معطياً للآخر كماله ؛ فان معطي الكمال أحق بالكمال ؛ فيلزم ان يكون كل منهما أكمل من الآخر ، وهذا يمتنع لذاته ، فان كرون هذا اكمل يقتضي ان هذا افضل من هذا ، وهذا افضل من هذا ، وفصل احدهما يمنع مساواة الآخر له ، فلان يمنع كرون الآخر افضل بطريق الاولى .

وايضاً فلو كان كماله موقوفاً على ذلك الغير : لزم أن يكون كماله موقوفاً على فعله لذلك الغير ، وعلى معاونة ذلك الغير في كماله ، ومعاونة ذلك الغير في كماله موقوف عليه ؛ إذ فعل ذلك الغير ، وافعاله موقوفة على فعل للبسعد لا تنفرد الى غيره ، فيلزم أن لا يكون كماله موقوفاً على غيره .

فاذا قيل : كماله موقوفاً على مخلوقه : لزم ان لا يتوقف على مخلوقه ، وما كان ثبوته مستلزماً لعدمه كان باطلاً من نفسه . وايضاً فذلك الغير كل كمال له فنه ، وهو أحق بالكمال منه ، ولو قيل يتوقف كماله عليه لم يكن متوقفاً إلا على ما هو من نفسه ، وذلك متوقف عليه لا على غيره .

وان قيل : ذلك الغير ليس مخلوقاً بل واجباً آخر قديماً بنفسه . فيقال : ان كان احدهما هو المعطي دون العكس ، فهو الرب والآخر عبده .

وان قيل : بل كل منهما يعطي للآخر الكمال : لزم « الدور في التأثير » وهو باطل ، وهو من « الدور القبلي » ، لا من « الدور المعني الاقتراني » فلا يكون هذا كاملاً حتى يجعله الآخر كاملاً ، والآخر لا يجعله كاملاً حتى يكون في نفسه كاملاً ؛ لأن جاعل الكامل كاملاً أحق بالكمال ، ولا يكون الآخر كاملاً حتى يجعله كاملاً ، فلا يكون واحد منهما كاملاً بالضرورة ؛ فانه لو قيل لا يكون كاملاً حتى يجعل نفسه كاملاً ولا يجعل نفسه كاملاً حتى يكون كاملاً لكان بمتما ؛ فكيف اذا قيل حتى يجعل ما يجعله كاملاً كاملاً ؟ ! .

وان قيل : كل واحد له آخر يكمله الى غير نهاية : لزم « التسلسل في

للمؤثرات ، وهو باطل بالضرورة واتفاق العقلاء . فان تقدير مؤثرات لا تنتهي :
ليس فيها مؤثر بنفسه لا يقضي وجود شيء منها ، ولا وجود جميعها ، ولا وجود
اجتماعها ، والمبدع للموجودات لا بد ان يكون موجوداً بالضرورة .

فلو قدر أن هذا كامل فكماله ليس من نفسه بل من آخر ، وهلم جرا ؛
لزم ان لا يكون لشيء من هذه الأمور كمال ؛ ولو قدر ان الاول كامل لزم
الجمع بين التقيضين ، وإذا كان كماله بنفسه لا يتوقف على غيره : كان الكمال له
واجباً بنفسه ، وامتنع تخلف شيء من الكمال للممكن عنه ؛ بل ما جاز له من
الكمال وجب له ، كما أقر بذلك الجمهور : من اهل الفقه والحديث ، والتصوف
والكلام والفلسفة وغيرهم ؛ بل هذا ثابت في مفعولاته ، فما شاء كان ،
وما لم يشأ لم يكن ، وكان ممتعاً بنفسه او ممتعاً لغيره ؛ فإتم إلا موجود واجب
إما بنفسه وإما بغيره ، او معدوم إما لنفسه وإما لغيره ، والممكن إن حصل
مقتضيه التام : وجب بغيره ، والا كان ممتعاً لغيره ؛ وللممكن بنفسه : اما واجب
لغيره ، واما ممتع لغيره .

وقد بين الله سبحانه انه أحق بالكمال من غيره ، وان غيره لا يساويه
في الكمال ، في مثل قوله تعالى : (افن يخلق كمن لا يخلق ؟ افلا تذكرون) ؟
وقد بين ان الخلق صفة كمال ، وان الذي يخلق افضل من الذي لا يخلق ، وان
من عدل هذا بهذا فقد ظلم .

وقال تعالى : (ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ، ومن رزقناه

من رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وخبراً . هل يسترون ؟ الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون !) فين ان كونه مملوكا عاجزاً صفة نقص ، وان القدرة والملك والاحسان صفة كمال ، وانه ليس هذا مثل هذا . وهذا لله و [ذاك] لما يعبد من دونه .

وقال تعالى : (وضرب الله مثلا رجلين احدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاة ابنا يوجهه لا يأت بخير . هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم ؟) وهذا مثل آخر . فالأول مثل العاجز عن الكلام ، وعن الفعل الذي لا يقدر على شيء . والآخر للتكلم الأمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم ، فهو عادل في امره مستقيم في فعله .

فين ان التفضيل بالكلام المتضمن للعدل والعمل للمستقيم ، فان مجرد الكلام والعمل قد يكون محموداً ، وقد يكون مذموماً . فالحمود هو الذي يستحق صاحبه الحمد ، فلا يستوي هذا والعاجز عن الكلام والفعل .

وقال تعالى : (ضرب لكم مثلاً من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأتهم فيه سواء تخافونهم كخفتكم انفسكم . كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون) .

يقول تعالى : إذا كنتم اثم لاترضون بأن للملوك يشارك مالكم لما في ذلك من النقص والظلم ، فكيف ترضون ذلك لي وانا احق بالكمال والقي منكم ؟ .

وهذا يبين انه تعالى احق بكل كمال من كل احد ، وهذا كقوله :
 (واذا بشر احدهم بالأثني ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . يتوارى من القوم من
 سوء ما بشر به : أي مسكه على هون ام يمسسه في التراب ؛ الاساء ما يحكمون .
 للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء والله للثل الأعلى وهو العزيز الحكيم .
 ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى
 فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون . ويجعلون لله ما يكرهون .
 وتصف الستهم الكذب ان لهم الحسنى لا جرم ان لهم النار وانهم مفرطون)
 حيث كانوا يقولون : للملائكة بنات الله ، ومع يكرهون ان يكون لأحد من بنات
 فيعدون هذا نقصاً وعيباً .

والرب تعالى احق بتزييه عن كل عيب ونقص منكم : فان له « للثل
 الأعلى » فكل كمال ثبت للمخلوق : فالخالق احق بثبوت منه إذا كان مجرداً عن
 النقص ، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص وهيب : فالخالق أولى بتزييه عنه .

وقال تعالى : (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟) وهذا
 يبين ان العالم أكل ممن لا يعلم . وقال تعالى : (وما يستوي الأعمى والبصير ،
 ولا الظلمات ولا النور ، ولا الظل ولا الحرور) فيبين ان البصير أكل ، والنور
 أكل ، والظل أكل ؛ حينئذ فالنصف به أولى . « والله للثل الأعلى » .

وقال تعالى : (واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجللاً جسداً له
 خوار ، الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً ؛ اتخذوه وكانوا ظالمين) فدل

ذلك على أن عدم التكلم والهداية نقص ، وإن الذي يتكلم ويهدي : الكل
من لا يتكلم ولا يهدي ، والرب أحق بالكمال .

وقال تعالى : (قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق ؟ قل الله يهدي
للحق أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي إلى أن يهدي ؟
فما لكم كيف تحكمون ؟) فين سبحانه بما هو مستقر في الفطران الذي يهدي
إلى الحق أحق بالاتباع من لا يهتدى إلا أن يهتدي غيره ؛ فلزم أن يكون
الهادي بنفسه هو الكامل ؛ دون الذي لا يهتدي إلا بغيره .

وإذا كان لا بد من وجود الهادي لغير المهتدي بنفسه فهو الأكل ،
وقال تعالى في الآية الأخرى : (أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولاً ولا يملك لهم
ضراً ولا نفعاً ؟) فدل على أن الذي يرجع إليه القول ، وملك الضر والنفع :
أكمل منه .

وقال إبراهيم لأبيه : (يا أبت ! لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يقضي
منك شيئاً ؟) فدل على أن السميع البصير القوي الكامل ، وإن المعبود يجب أن
يكون كذلك .

ومثل هذا في القرآن متعدد من وصف الأصنام بسلب « صفات الكمال »
كعدم التكلم والفعل ، وعدم الحياة ، ونحو ذلك مما يبين أن للتصنيف
بذلك مقتضى معيب كسائر الجملادات ، وإن هذه الصفات لا تسلب إلا عن
ناقص معيب .

ولما «رب الخلق» الذي هو اكمل من كل موجود فهو احق الموجودات بصفات الكمال ، وانه لا يستوي للتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها ؛ وهو يذكر ان الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات .

فن جعل الواجب الوجود لا يقبل الاتصاف : فقد جعله من جنس الأصنام الجالمة ، التي عابها الله تعالى ، وعاب عابديها .

ولهذا كانت « القرامطة الباطنية » من اعظم الناس شركا ، وعبادة لغير الله ؛ إذ كانوا لا يمتقدون في إلههم انه يسمع او يبصر ، او يفني عنهم شيئاً .

والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص لمجرد تقرير صفات الكمال له ، بل ذكرها لبيان انه المستحق للعبادة دون ماسواه ، فأفاد (الاصلين) اللذين بهما يتم التوحيد : وهما إثبات صفات الكمال رداً على اهل التعطيل ، وبيان انه المستحق للعبادة لا إله الا هو رداً على المشركين .

والشرك في العالم اكثر من التعطيل ؛ ولا يلزم من اثبات « التوحيد » المنافي للاشراك ابطال قول اهل التعطيل ؛ ولا يلزم من مجرد الاثبات للبطل لقول المعطلة الرد على المشركين الا ببيان آخر .

والقرآن يذكر فيه الرد على المعطلة تارة ؛ كالرد على فرعون وامثاله ؛ ويذكر فيه الرد على المشركين وهذا اكثر ، لأن القرآن شفاء لما في الصدور . ومرض الاشراك اكثر في الناس من مرض التعطيل ، وايضاً فان الله سبحانه

اخبّر ان له الحمد ، وانه حميد مجيد ، وان له الحمد في الأولى والآخرة ، وله الحكم ،
وتجو ذلك من أنواع الحمد .

و « الحمد نوعان » : حمد على إحسانه الى عباده . وهو من الشكر ؛
و حمد لما يستحقه هو بنفسه من نعوت كماله ، وهذا الحمد لا يكون الا على
ما هو في نفسه مستحق للحمد ، وانما يستحق ذلك من هو متصف بصفات
الكمال ، وهي امور وجودية ، فان الامور العدمية المحضة لا حمد فيها ، ولا خير
ولا كمال .

ومعلوم ان كل ما يحمد فتما يحمد على ماله من صفات الكمال ، فكل
ما يحمد به الخلق فهو من الخالق ، والذي منه ما يحمد عليه هو احق بالحمد
فثبت انه للمستحق للمحامد الكاملة ، وهو احق من كل محمود بالحمد والكمال
من كل كمال وهو المطلوب .

فصل

وأما « المقدمة الثانية » فنقول : لابد من اعتبار امرين :

(احدهما) : ان يكون الكمال ممكن الوجود .

و (الثاني) : ان يكون سليماً عن النقص ؛ فان النقص ممتنع على الله ، لكن بعض الناس قال : يسمى ما ليس بنقص نقصاً ، فهذا يقال له انما الواجب اثبات ما أمكن ثبوته من الكمال السليم عن النقص ، فاذا سميت انت هذا نقصاً وقدر ان انتفاءه يتمتع لم يكن نقصه من الكمال للممكن ، ولم يكن هذا عند من سماه نقصاً من النقص للممكن انتفاؤه .

فاذا قيل : خلق المخلوقات في الازل صفة كمال فيجب ان تثبت له ، قيل : وجود المخلوقات كلها او واحد منها يستلزم الحوادث كلها ؛ او واحد منها في الازل ممتنع . ووجود الحوادث المتعاقبة كلها في آن واحد ممتنع ، سواء قدر ذلك الآن ماضياً او مستقبلاً ؛ فضلاً عن ان يكون أزلياً ، وما يستلزم الحوادث المتعاقبة يتمتع وجوده في آن واحد ، فضلاً عن ان يكون أزلياً ، فليس هذا ممكن الوجود فضلاً عن ان يكون كمالاً ؛ لكن فعل الحوادث شيئاً بعد شيء اكل من التعطيل عن فعلها بحيث لا يحدث شيئاً بعد ان لم يكن ؛ فان الفاعل القادر على الفعل اكل من الفاعل العاجز عن الفعل .

فإذا قيل : لا يمكنه أحداث الحوادث بل مفعوله لازم لذاته : كان هذا نقصاً بالنسبة الى القادر الذي يفعل شيئاً بعد شيء ، وكذلك اذا قيل : جعل الشيء الواحد متحركاً ساكناً موجوداً معدوماً صفة كمال ، قيل هذا ممتنع لذاته .

وكذلك اذا قيل : ابداع قديم واجب بنفسه صفة كمال . قيل : هذا ممتنع لنفسه ، فان كونه مبدعاً يقتضي ان لا يكون واجباً بنفسه ، بل واجباً بغيره ، فإذا قيل هو واجب موجود بنفسه ، وهو لم يوجد إلا بغيره : كان هذا جمعاً بين التقيضين .

وكذلك اذا قيل : الافعال القائمة والمفعولات للنغصلة عنه — إذا كان اتصافه بها صفة كمال فقد فاته في الازل ، وان كان صفة نقص فقد لازم اتصافه بالنقص . قيل : الافعال المطلقة بمشيئته وقدرته يمتنع ان يكون كل منها ازيلياً .

وايضاً : فلا يلزم ان يكون وجود هذه في الازل صفة كمال ، بل الكمال ان توجد حيث اقتضت الحكمة وجودها .

وايضاً : فلو كانت ازيلية لم تكن موجودة شيئاً بعد شيء .

فقول القائل : فياحقه ان يوجد شيئاً بعد شيء فينبغي ان يكون في الازل : جمع بين التقيضين . وامثال هذا كثير . فلماذا قلنا الكمال الممكن الوجود : فما هو ممتنع في نفسه فلا حقيقة له : فضلاً عن ان يقال : هو موجود . او يقال : هو كمال للموجود .

واما الشرط الآخر وهو قولنا : الكمال الذي لا يتضمن نقصاً — على التعبير بالعبارة السديدة — أو الكمال الذي لا يتضمن نقصاً يمكن انتفاؤه — على عبارة من يحمل ما ليس بنقص نقصاً . فاحترز عما هو لبعض المخلوقات كمال دون بعض ، وهو نقص بالاضافة الى الخالق لاستلزامه نقصاً — كالأكل والشرب مثلاً . فان الصحيح الذى يشتهي الاكل والشرب من الحيوان : اكمل من المريض الذى لا يشتهي الاكل والشرب ، لأن قوامه بالاكل والشرب .

فاذا قدر غير قابل له : كان ناقصاً عن القابل لهذا الكمال ؛ لكن هذا يستلزم حاجة الآكل والشارب الى غيره ، وهو ما يدخل فيه من الطعام والشراب ، وهو مستلزم لخروج شيء منه ، كالمفضلات ، وما لا يحتاج الى دخول شيء فيه اكمل ممن يحتاج الى دخول شيء فيه ، وما يتوقف كماله على غيره انقص مما لا يحتاج في كماله الى غيره ، فان الشيء عن شيء اعلى من الشيء به ، والشيء بنفسه اكمل من الشيء بغيره .

ولهذا كان من الكمالات ما هو كمال للمخلوق ، وهو نقص بالنسبة الى الخالق ، وهو كل ما كان مستلزماً لامكان العدم عليه المتأني لوجوبه وقيوميته ، او مستلزماً للحدوث المتأني لقدمه ، او مستلزماً لفقده المتأني لفناءه .

فصل

إذا تبين هذا : تبين ان ملجاء به « الرسول » هو الحق الذي يدل عليه
المقول ، وان اولى الناس بالحق اتبعهم له ، واعظمهم له موافقة « وم سلف الأمة
وأئمتها » الذين أثبتوا ما دل عليه الكتاب والسنة من الصفات ، وزهوه عن
مماثلة المخلوقات .

فان الحياة والعلم والقدرة ، والسمع والبصر والكلام ، صفات كمال ممكنة
بالضرورة ولا نقص فيها ، فان من اتصف بهذه الصفات فهو اكمل ممن
لا يتصف بها ، والنقص في اتفائها لافي ثبوتها ، والقابل للاتصاف بها كالحیوان
اكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها كالجمادات .

واهل الاثبات يقولون للنفاة : لو لم يتصف بهذه الصفات لاتصف بأضدادها
من الجهل والبكم ، والعمى والصمم .

فقال لهم النفاة : هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملئكة ، لا تقابل
السلب والاینجاب ، والمتقابلان تقابل العدم والملئكة إنما يلزم من انتفاء
أحدهما ثبوت الآخر إذا كان المحل قابلاً لهما . كالحیوان الذي لا يخلو اما ان

يكون اعمى واما ان يكون بصيراً ؛ لأنه قابل لها ، بخلاف الجاد فانه لا يوصف
لا بهذا ولا بهذا .

فيقول لهم اهل الاثبات : هذا باطل من وجوه :

(احدها) ان يقال : للموجودات « نوعان » : نوع يقبل الاتصاف بالكمال
كالحي . ونوع لا يقبله كالجاد . ومعلوم ان القابل للاتصاف بصفات الكمال
ا كمل ممن لا يقبل ذلك .

وحينئذ : فالرب ان لم يقبل الاتصاف بصفات الكمال لزم انتفاء اتصافه
بها ، وان يكون القابل لها — وهو الحيوان الاعمى الاصم الذي لا يقبل السمع
والبصر — ا كمل منه ، فان القابل للسمع والبصر — في حال عدم ذلك — ا كمل
ممن لا يقبل ذلك . فكيف للتصف بها ؟! فلزم من ذلك ان يكون مسلوباً
لصفات الكمال — على قولهم — متمتعاً عليه صفات الكمال . فأتى فررتهم من
تشبيهه بالأحياء : فشبهتموه بالجادات ، وزعمتم انكم نزهونه عن النقائص :
فوصفتموه بما هو اعظم النقص .

(الوجه الثاني) ان يقال : هذا التفريق بين السلب والايجاب ، وبين
العدم والملكية : امر اصطلاحي ؛ وإلا فكل ما ليس بحي فانه يسمى ميتاً كما
قال تعالى : (والذين يدعون من حون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون .
اموات غير احياء وما يشعرون ايان يعيشون) .

(الوجه الثالث) ان يقال : نفس سلب هذه الصفات نقص ، وان لم يقدر هناك ضد ثبوتي ، فنحن نعلم بالضرورة ان ما يكون حياً عليمًا قديرًا ، متكلمًا سمعًا بصيرًا : أ كمل ممن لا يكون كذلك ، وان ذلك لا يقال سمع ولا اصم كالجماد ، واذا كان مجرد اثبات هذه الصفات من الكمال ، ومجرد سلبها من النقص : وجب ثبوتها لله تعالى ؛ لأنه كمال ممكن للموجود ولا نقص فيه بحال ؛ بل النقص في علمه .

وكذلك إذا قدرنا موصوفين بهذه الصفات .

(احدهما) يقدر على التصرف بنفسه ؛ فيأتي ويحجى ، وينزل ويصعد ، ونحو ذلك من أنواع الافعال القائمة به (والآخر) يتمتع ذلك منه ، فلا يمكن ان يصدر منه شيء من هذه الافعال : كان هذا القادر على الأفعال التي تصدر عنه اكمل ممن يتمتع صدورها عنه .

وإذا قيل قيام هذه الافعال يستلزم قيام الحوادث به : كان كما اذا قيل قيام الصفات به يستلزم قيام الاعراض به .

ولفظ (الاعراض ، والحوادث) لفظان مجملان ، فان اريد بذلك ما يعقله اهل اللغة من ان الاعراض والحوادث هي الأمراض والآفات ، كما يقال : فلان قد عرض له مرض شديد ، وفلان قد احدث حدثًا عظيمًا ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إياكم ومحدثات الامور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة »

وقال : « لمن الله من احدث حدثاً او آوى محدثاً ، وقال : « اذا احدث احكم فلا يصلي حتى يتوضأ » .

ويقول الفقهاء : الطهارة « نوعان » طهارة الحدث وطهارة الخبث .

ويقول اهل الكلام : اختلف الناس في « اهل الاحداث » من اهل القبلة : كالربا والسرقه وشرب الخمر . ويقال فلان به عارض من الجن ، وفلان حدث له مرض . فهذه من النقائص التي ينزه الله عنها .

وان اريد بالاعراض والحوادث اصطلاح خاص ، فتما احدث ذلك الاصطلاح من احدثه من اهل الكلام ، وليست هذه لغة العرب ، ولا لغة احد من الأمم ؛ لا لغة القرآن ولا غيره ؛ ولا العرف العام ، ولا اصطلاح اكثر الحائضين في العلم ؛ بل مبتدعوا هذا الاصطلاح : هم من اهل البدع المحدثين في الأمة ، الداخلين في ذم النبي صلى الله عليه وسلم .

وبكل حال فجرد هذا الاصطلاح ، وتسمية هذه اعراضاً وحوادث : لا يخرجها من انها من الكمال الذي يكون للتصف به اكمل ممن لا يمكنه الاتصاف بها . او يمكنه ذلك ولا يتصف به .

و « ايضاً » فاذا قدراتان احدهما موصوف بصفات الكمال التي هي اعراض وحوادث على اصطلاحهم ؛ كالعلم والقدرة ، والفعل والبطش ، والآخر يتمتع ان يتصف بهذه الصفات التي هي اعراض وحوادث : كان الأول اكمل ، كما ان الحلي للتصف بهذه الصفات : اكمل من الجمادات .

وكذلك اذا قدر «اثان» احدهما يحب نعوت الكمال ويفرح بها ويرضاها ،
والآخر لا فرق عنده بين صفات الكمال وصفات النقص ؛ فلا يحب لا هذا ولا
هذا ، ولا يرضى لا هذا ولا هذا ، ولا يفرح لا بهذا ولا بهذا : كان الأول
اكمل من الثاني .

ومعلوم ان الله تبارك وتعالى يحب المحسنين ، والمتقين ، والصابرين ، والمقسطين
ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وهذه كلها صفات كمال .

وكذلك اذا قدر اثان : احدهما يفيض المتصف بضد الكمال ، كالظلم
والجهل والكنب ، وينضب على من يفعل ذلك ، والآخر لا فرق عنده بين
الجاهل الكاذب الظالم وبين العالم الصادق العادل ، لا يفيض لا هذا ولا هذا ،
ولا ينضب لا على هذا ولا على هذا : كان الأول اكمل .

وكذلك إذا قدر اثان احدهما يقدر ان يفعل بيديه ، ويقبل بوجهه .
والآخر لا يمكنه ذلك : لما لا متاع ان يكون له وجه ويدان ، ولما لا متاع الفعل
والاقبال عليه باليدين والوجه : كان الأول اكمل .

فالوجه واليدان : لا بعدان من صفات النقص في شيء مما يوصف بذلك ،
ووجه كل شيء بحسب ما يضاف اليه ، وهو ممدوح به لا منموم ، كوجه النهار
ووجه الثوب ، ووجه القوم ، ووجه الخيل ، ووجه الرأي ، وغير ذلك ؛ وليس
الوجه للمضاف الى غيره هو نفس للمضاف اليه في شيء من موارد الاستعمال ،
سواء قدر الاستعمال حقيقة او مجازاً .

« فان قيل : من يمكنه الفعل بكلامه او بقدرته بدون يديه اكل ممن يفعل يديه . قيل : من يمكنه الفعل بقدرته او تكليمه إذا شاء ، ويديه إذا شاء : هو اكل ممن لا يمكنه الفعل إلا بقدرته او تكليمه ، ولا يمكنه ان يفعل باليد .

ولهذا كان « الانسان » أكل من الجمادات التي تفعل بقوة فيها ، كالنار والماء ، فاذا قدر اثنان احدهما لا يمكنه الفعل الا بقوة فيه ، والآخر يمكنه الفعل بقوة فيه وبكلامه فهذا أكل . فاذا قدر آخر يفعل بقوة فيه وبكلامه ويديه إذا شاء فهو أكل وأكل !!

واما صفات النقص فمثل النوم ، فان الحي يقظان أكل من النائم والوسنان . والله لا تأخذه سنة ولا نوم ، وكذلك من يحفظ الشيء بلا تكرار اكل ممن يكره ذلك ؛ والله تعالى وسع كرسيه السموات والأرض ، ولا يؤوده حفظهما .

وكذلك من يفعل ولا يتعب : أكل ممن يتعب . والله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسه من لغوب .

ولهذا وصف الرب بالعلم دون الجهل ، والقدرة دون العجز ، والحياة دون الموت ، والسمع والبصر والكلام دون الصمم والعمى والبكم ، والضحك دون البكاء ، والفرح دون الحزن .

· واما الغضب مع الرضا والبغض مع الحب : فهو اكمل ممن لا يكون منه
الا الرضا والحب ، دون البغض والغضب للأمور للنمومة التي تستحق ان
تتم وتبغض .

ولهذا كان اتصافه بأنه يعطي ويمنع ، ويخفض ويرفع ، ويمز ويذل :
اكمل من اتصافه بمجرد الاعطاء ، والاعزاز والرفع ، لأن الفعل الآخر — حيث
تقتضي الحكمة ذلك — اكمل مما لا يفعل الا أحد النوعين ويحل بالآخر في المحل
المناسب له ، ومن اعتبر هذا الباب وجد على قانون الصواب ، والله الهادي
لأولى الألباب .

فصل

ولما قول ملاحظة « للتفلسفة » وغيرهم : إن اتصافه بهذه الصفات إن أوجب له كمالاً فقد استكمل بغيره ، فيكون ناقصاً بذاته ، وإن أوجب له نقصاً لم يجز اتصافه بها . فيقال : قد تقدم أن الكمال المعين هو الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه .

وحينئذ فقول القائل يكون ناقصاً بذاته ، إن أراد به أن يكون بدون هذه الصفات ناقصاً فهذا حق ؛ لكن من هذا فررنا ، وقد رنا أنه لا بد من صفات الكمال والا كان ناقصاً .

وإن أراد به أنه إنما صار كمالاً بالصفات التي اتصف بها فلا يكون كمالاً بذاته المجردة عن هذه الصفات . فيقال أولاً : هذا إنما يتوجه أنه لو أمكن وجود ذات مجردة عن هذه الصفات ، أو أمكن وجود ذات كاملة مجردة عن هذه الصفات ، فإذا كان أحد هذين متمتعاً بكمالهما بدون هذه الصفات ، فكيف إذا كان كلاهما متمتعاً ؟ فإن وجود ذات كاملة بدون هذه الصفات متمتع ، فإنا نعلم بالضرورة أن « الذات » التي لا تكون حية علية ، قديرة سمعية بصيرة متكلمة : ليست اكمل من الذات التي تكون حية علية ، سمعية بصيرة متكلمة .

وإذا كان صريح العقل يقضي بأن الذات المسلوقة هذه الصفات ليست مثل

الذات المتصفة؛ فضلاً عن ان تكون اكل منها، ويقضي بأن الذات المتصفة بها اكل : علم بالضرورة امتناع كمال الذات بدون هذه الصفات ، فان قيل بعد ذلك لا تكون ذاته ناقصة مسلوية الكمال إلا بهذه الصفات . قيل : الكمال بدون هذه الصفات ممتنع ، وعدم للمتبع ليس نقصاً ، وإنما النقص عدم ما يمكن .

وايضاً فإذا ثبت انه يمكن اتصافه بالكمال ، وما اتصف به وجب له ، وامتنع تجرد ذاته عن هذه الصفات ؛ فكان تقدير ذاته منفكاً عن هذه الصفات تقديرًا ممتنعاً .

واذا قدر للذات تقدير ممتنع ، وقيل لها ناقصة بدونه : كان ذلك مما يدل على امتناع ذلك التقدير ، لا على امتناع نقيضه ، كما لو قيل : اذا مات كان ناقصاً فهذا يقضي وجوب كونه جياً ، كذلك اذا كان تقدير ذاته خالية عن هذه الصفات يوجب ان تكون ناقصة : كان ذلك مما يستلزم ان يوصف بهذه الصفات .

وايضاً فقول القائل : اكتمل بغيره ممنوع ؛ فانا لا نطلق على صفاته انها غيره ، ولا انها ليست غيره ؛ على ما عليه « أئمة السلف » كالامام احمد بن حنبل وغيره ، وهو اختيار حذاق المثبتة ؛ كابن كلاب وغيره .

ومنهم من يقول : أنا لا نطلق عليها انها ليست هي هو ، ولا أطلق عليها انها ليست غيره ، ولا أجمع بين السليين فأقول لا هي هو ولا هي غيره . وهو اختيار طائفة من المثبتة كالأشعري ؛ واطن ان قول إبي الحسن التميمي هو هذا او ما يشبه هذا .

ومنهم من يجوز اطلاق هذا السلب وهذا السلب : في اطلاقهما جميعاً ،
كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى .

ومنشأ هذا أن لفظ « الغير » يراد به للفاير الشيء ، ويراد به ما ليس هو
إياه ، وكان في اطلاق الألفاظ المجملة إيهام لمعاني فاسدة .

ونحن نجيب بجواب علمي فنقول : قول القائل : يتكلم بغيره . أريد
به بشيء منفصل عنه أم يريد بصفة لوازم ذاته ؟ أما الأول فمتنع . وأما الثاني
فهو حق ، ولوازم ذاته لا يمكن وجود ذاته بدونها ؛ كما لا يمكن وجودها بدونه ،
وهذا كمال بنفسه لا بشيء مباين لنفسه .

وقد نص الأئمة — كأحمد بن حنبل وغيره — وأئمة المثبتة كأبي محمد
ابن كلاب وغيره ، على أن القائل إذا قال : الحمد لله . أو قال : دعوت الله
وعبدته . أو قال : بالله . فاسم الله متناول لذاته المتصفة بصفاته ؛ وليست صفاته
زائدة على مسمى أسمائه الحسنى .

وإذا قيل : هل صفاته زائدة على الذات أم لا ؟ قيل : إن أريد بالذات
المجردة التي يقربها نفاة الصفات ، فالصفات زائدة عليها ، وإن أريد بالذات
الذات الموجودة في الخارج فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة .
والصفات ليست زائدة على الذات المتصفة بالصفات ، وإن كانت زائدة على
الذات التي يقدر تجردها عن الصفات .

فصل

ولما قول القائل : لو قامت به صفات وجودية لكان مقتراً اليها وهي مفتقرة اليه ، فيكون الرب مقتراً الى غيره ، فهو من جنس السؤال الأول .

فيقال اولاً : قول القائل : « لو قامت به صفات وجودية لكان مقتراً اليها » يقتضي امكان جوهر تقوم به الصفات ، وامكان ذات لا تقوم بها الصفات ؛ فلو كان احدهما ممتعاً لبطل هذا الكلام ، فكيف اذا كان كلاهما ممتعاً ؟ فان تقدير ذات مجردة عن جميع الصفات انما يمكن في الذهن لا في الخارج ، كتقدير وجود مطلق لا يتعين في الخارج .

ولفظ « ذات » تأنيث ذو ، وذلك لا يستعمل الا فيما كان مضافاً الى غيره ، فهم يقولون : فلان ذو علم وقدره ، ونفس ذات علم وقدره . وحيث جاء في القرآن او لمة العرب لفظ « ذو » ، ولفظ « ذات » لم يجيء الا مقروناً بالاضافة كقوله (فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم) وقوله : (عليم بذات الصدور) .

وقول خبيب رضي الله عنه : —

وذلك في ذات الاله

ونحو ذلك .

لكن لما صار النظار يتكلمون في هذا الباب قالوا : إنه يقال انها ذات علم وقدره ، ثم انهم قطعوا هذا اللفظ عن الاضافة وعرفوه فقالوا : «الذات» .وهي لفظ مولد ليس من لفظ العرب العرباء ، ولهذا أنكره طائفة من اهل العلم ؛ كأبي الفتح بن برهان ، وابن الدهان وغيرهما ، وقالوا : ليست هذه اللفظة عربية ورد عليهم آخرون كالقاضي وابن عقيل وغيرهما .

(وفصل الخطاب) : انها ليست من العربية العرباء ، بل من المولدة كلفظ الموجود ولفظ الماهية والكيفية ونحو ذلك ، فهذا اللفظ يقتضي وجود صفات تضاف الذات اليها ، فيقال : ذات علم وذات قدرة وذات كلام والمعنى كذلك ، فانه لا يمكن وجود شيء قائم بنفسه في الخارج لا يتصف بصفة ثبوته اصلاً ؛ بل فرض هذا في الخارج كفرض عرض يقوم بنفسه لا بغيره .

ففرض عرض قائم بنفسه لاصفة له ، كفرض صفة لا تقوم بغيرها ، وكلاهما ممسح ، فها هو قائم بنفسه فلا بد له من صفة ، وما كان صفة فلا بد له من قائم بنفسه متصف به .

ولهذا سلم للنازعين انهم لا يطمون قائماً بنفسه لاصفة له ، سواء سموه جوهرأ او جسماً او غير ذلك ، ويقولون : وجود جوهر معرى عن جميع

الاعراض ممتنع ، فمن قدر إمكان موجود قائم بنفسه لا صفة له فقد قدر ما لا يعلم وجوده في الخارج ولا يعلم إمكانه في الخارج ، فكيف إذا علم انه ممتنع في الخارج عن الذهن .

وكلام نفاة الصفات جميعه يقضي ان ثبوته ممتنع ، وإنما يمكن فرضه في العقل ، فالعقل يقدره في نفسه ، كما يقدر ممتنعات ، لا يعقل وجودها في الوجود ولا إمكانها في الوجود .

وأيضاً « فالرب تعالى » إذا كان اتصافه بصفات الكمال ممكناً - وما امكن له وجب - امتنع ان يكون مسلوباً صفات الكمال ، ففرض ذاته بدون صفاته اللازمة الواجبة له فرض ممتنع .

وحينئذ فإذا كان فرض عدم هذا ممتنعاً عموماً وخصوصاً : فقول القائل : يكون مفقراً إليها ، وتكون مفقرة إليه ، إنما يعقل مثل هذا في شيئين . يمكن وجود كل واحد منها دون الآخر ، فإذا امتنع هذا بطل هذا التقدير .

ثم يقال له : ما تنعى بالافتقار ؟ أتنبى ان الذات تكون فاعلة للصفات مبدعة لها او بالعكس ؟ ام تنعى التلازم وهو أن لا يكون احدهما إلا بالآخر ؟ فان غنيت افتقار المفعول الى الفاعل فهذا باطل ، فان الرب ليس بفاعل لصفاته اللازمة له ، بل لا يلزمه شيء معين من افعاله ومفعولاته . فكيف تجمل صفاته مفعولة له ، وصفاته لازمة لذاته ليست من مفعولاته ؟ وان غنيت التلازم فهو حق .

وهذا كما يقال : لا يكون موجوداً ، إلا ان يكون قديماً واجباً بنفسه ولا يكون علماً قادراً الا ان يكون حياً ، فاذا كانت صفاته ملازمة (لذاته) كان ذلك أبلغ في الكمال من جواز التفريق بينهما فانه لو جاز وجوده بدون صفات الكمال : لم يكن الكمال واجباً له ، بل ممكناً له ؛ وحينئذ فكان يقتصر في ثبوتها له الى غيره ، وذلك نقص ممتنع عليه كما تقدم بيانه ؛ فعمل ان التلازم بين الذات وصفات الكمال : هو كمال الكمال .

فصل

واما القائل: إنها اعراض لا تقوم الا بجسم مركب، والمركب بممكن محتاج، وذلك عين النقص . فلمثبتة للصفات في إطلاق لفظ « العرض » على صفاته (ثلاث طرق) : —

(منهم) من يمنع أن تكون أعضاً : ويقول : بل هي صفات وليست أعضاً ، كما يقول ذلك الأشعري ، وكثير من الفقهاء من اصحاب احمد وغيره . (ومنهم) من يطلق عليها لفظ الأعراض كهشام وابن كرام وغيرهما .

(ومنهم) من يمتنع من الاثبات والتثني ، كما قلوا في لفظ الغير ، وكما امتنعوا عن مثل ذلك في لفظ الجسم ونحوه ، فان قول القائل : « العلم عرض » بدعة ، وقوله : ليس بعرض « بدعة » ، كما ان قوله « الرب جسم » بدعة ، وقوله « ليس بجسم » بدعة .

وكذلك ايضاً لفظ « الجسم » يراد به في اللغة : البدن والجسد ، كما ذكر ذلك الاصمعي وابو زيد ، وغيرها من اهل اللغة .

(ولما اهل الكلام) فمنهم من يريد به للمركب ، ويطلقه على الجوهر الفرد

بشرط التركيب ، او على الجوهرين ، او على اربعة جواهر ، او ستة ، او ثمانية ،
او ستة عشر ، او اثنين وثلاثين ، او المركب من اللادة والصورة .

(ومنهم) من يقول : هو الموجود او القائم بنفسه .

وعامة هؤلاء وهؤلاء يحملون المشار اليه ، متساوياً في العموم والخصوص ،
فلما كان اللفظ قد صار يفهم منه معان بعضها حق وبعضها باطل : صار مجملاً .

وحينئذ (فالجواب العلمي) ان يقال : اننى بقولك إنها اعراض إنها قائمة
بالذات او صفة للذات ونحو ذلك من المعاني الصحيحة ؟ ام تعني بها آفات
ونقائص ؟ ام تعني بها انها تعرض وتزول ولا تبقى زمانين ؟ فان غنيت الأول
فهو صحيح ، وان غنيت الثاني فهو ممنوع ، وان غنيت الثالث فهذا مبنى على
قول من يقول : العرض لا يبقى زمانين . فمن قال ذلك وقال : هي باقية ، قال :
لا اسمها اعراضا ، ومن قال بل العرض يبقى زمانين لم يكن هذاماناً من
تسميتها اعراضا .

وقولك : العرض لا يقوم الا بجسم . فيقال لك هو حي ، عليم قدير عندك .
وهذه الأسماء لا يسمى بها الاجسام ، كما ان هذه الصفات التي جعلتها اعراضا
لا يوصف بها الاجسام ، فما كان جوابك عن ثبوت الأسماء : كان جواباً لأهل
الاثبات عن اثبات الصفات .

ويقال له : ما تعني بقولك : هذه الصفات أعراض لا تقوم الا بجسم ؟ أنعى

بالجسم المركب الذى كان مفترقا فاجتمع ؟ أو ماركبه مركب فجمع أجزائه ؟ أو ما
أمكن تفريقه وتبعيضه وانفصال بعضه عن بعض ونحو ذلك ؟ أم نعى به ما هو
مركب من الجواهر الفردة ، أو من اللادة والصورة ؟ أو نعى به ما يمكن
الإشارة إليه ؟ أو ما كان قائما بنفسه ؟ أو ما هو موجود ؟ .

فان عنيت « الأول » لم نسلم ان هذه الصفات التى سميتها اعراضا لا تقوم
إلا بجسم بهذا التفسير ، وإن عنيت به « الثانى » لم نسلم امتناع التلازم ؛ فان
الرب تعالى موجود قائم بنفسه ، مشار إليه عندنا ، فلا نسلم انتفاء التلازم على
هذا التقدير .

وقول القائل : المركب ممكن ، ان اراد بالمركب : المعانى للتقدمة ، مثل
كونه كان مفترقا فاجتمع ، أو ركه مركب أو يقبل الانفصال : فلا نسلم المقدمة
الاولى التلازمية ، وان عنى به ما يشار إليه أو ما يكون قائما بنفسه موصوفا
بالصفات فلا نسلم انتفاء الثانية ، فالقول بالأعراض مركب من (مقدمتين)
تلازمية ، واستثنائية بالفاظ مجملة ؛ فاذا استفصل عن المراد حصل المنع والابطال
لأحدهما أو لكليهما ، واذا بطلت إحدى للمقدمتين على كل تقدير بطلت الحجة .

فصل

واما قول القائل : لو قامت به الأفعال لكان محلاً للحوادث ، والحادثة إن اوجب له كلاً فقد عدمه قبله وهو نقص ، وإن لم يوجب له كلاً لم يجز وصفه به . فيقال (اولاً) هذا معارض بنظيره من الحوادث التي يفعلها ، فإن كليهما حادث بقدرته ومشيتيه ، وانما يقتربان في المحل . وهذا التقسيم وارد على الجهتين .

وإن قيل في الفرق : للمفعول لا يتصف به ، بخلاف الفعل القائم به قيل في الجواب : بل هم يصفونه بالصفات الفعلية ، ويقسمون الصفات إلى نفسية وفعلية ؛ فيصفونه بكونه خالقاً ورازقاً بعد أن لم يكن كذلك ، وهذا التقسيم وارد عليهم .

وقد اورده عليهم الفلاسفة في «مسألة حدوث العالم» فزعموا ان صفات الأفعال ليست صفة كمال ولا نقص .

فيقال لهم : كما قالوا لهؤلاء « في الأفعال » التي تقوم به ، انها ليست كلاً ولا نقصاً .

فإن قيل : لا بد أن يتصف لما ينقص أو يكال . قيل : لا بد أن يتصف من

الصفات الفعلية اما بنقص واما بكمال ، فان جاز ادعاء خلو احدهما عن القسمين
امكن الدعوى في الآخر مثله ، والا فالجواب مشترك .

واما «للتفلسفة» فيقال لهم : القديم لا تحله الحوادث ، ولا يزال
محلا للحوادث عندكم ، فليس القدم مانعاً من ذلك عندكم ؛ بل عندكم هذا هو
«الكمال للممكن» الذي لا يمكن غيره ، واما نفوه عن واجب الوجود ؛ لظنهم
عدم انصافه به .

وقد تقدم التنبيه على ابطال قولهم في ذلك ، لاسيما وما قامت به الحوادث
للتعاقب يتمتع وجوده من علة تامة ، ازيلية موجبة لمعلولها ؛ فان العلة التامة للموجة
يتمتع ان يتأخر عنها معلولها ، او شيء من معلولها ، ومتى تأخر عنها شيء من
معلولها كانت علة له بالقوة لا بالفعل ، واحتاج مصيرها علة بالفعل الى سبب
آخر ؛ فان كان المخرج لها من القوة الى الفعل هو نفسه ؛ صار فيه ما هو بالقوة
وهو المخرج له الى الفعل ؛ وذلك يستلزم ان يكون قابلاً او فاعلاً ، وهم يمنعون
ذلك لامتناع الصفات التي يسمونها التركيب .

وان كان المخرج له غيره كان ذلك ممتعاً بالضرورة والاتفاق ؛ لأن ذلك
ينافي وجوب الوجود ؛ ولأنه يتضمن «النور المعني» و «التسلسل في المؤثرات»
وان كان هو الذي صار فاعلاً للمعين بعد ان لم يكن امتنع ان يكون علة تامة
أزلية ، فقدم شيء من العالم يستلزم كونه علة تامة في الأزل ، وذلك يستلزم ان
لا يحدث عنه شيء بواسطة وبغير واسطة ، وهذا مخالف للشهود .

ويقال (ثانياً) : في إبطال قول من جعل حدوث الحوادث ممسماً : - هذا مبني على تجدد هذه الأمور بتجدد الاضافات ، والأحوال والاعدام ؛ فإن الناس متفقون على تجدد هذه الأمور . وفرق الآمدي بينهما من جهة اللفظ ، فقال : هذه حوادث وهذه متجددات ، والفروق اللفظية ، لا تؤثر في الحقائق العلمية .

فيقال : تجدد هذه للتجددات أن واجب له كما لا فقد عدمه قبله وهو نقص وإن اوجب له نقصاً لم يجز وصفه به .

ويقال (ثالثاً) : الكمال الذي يجب اتصافه به هو الممكن الوجود ، وأما المتع فليس من الكمال الذي يتصف به موجود ، والحوادث المتعلقة بقدرته ومشيتيه يتمتع وجودها جميعاً في الأزل ؛ فلا يكون انتفاؤها في الأزل نقصاً ؛ لأن انتفاء المتع ليس بنقص .

ويقال (رابعاً) : إذا قدر ذات تفعل شيئاً بعد شيء وهي قادرة على الفعل بنفسها ، وذات لا يمكنها أن تفعل بنفسها شيئاً ؛ بل هي كالجماد الذي لا يمكنه أن يتحرك كانت الأولى أكل من الثانية . فعدم هذه الأفعال نقص بالضرورة . وأما وجودها بحسب الامكان فهو الكمال .

ويقال (خامساً) : لا نسلم أن عدم هذه مطلقاً نقص ولا كمال ، ولا وجودها مطلقاً نقص ولا كمال ؛ بل وجودها في الوقت الذي اقتضته مشيئته وقدرته

وحكته ، هو الكمال ، ووجودها بدون ذلك نقص ، وعدمها مع اقتضاء الحكمة
عدمها كمال ووجودها حيث اقتضت الحكمة وجودها هو الكمال .

وإذا كان الشيء الواحد يكون وجوده تارة كلاً وتارة نقصاً ، وكذلك
عدمه . بطل التقسيم للمطلق ، وهذا كما أن الشيء يكون رحمة بالخلق إذا
احتاجوا إليه ، كالطر . ويكون عذاباً إذا ضرم ، فيكون إزاله لحاجتهم رحمة
واحساناً ، والمحسن الرحيم متصف بالكمال ، ولا يكون عدم إزاله حيث يضرهم
نقصاً ، بل هو أيضاً رحمة واحسان فهو محسن بالوجود حين كان رحمة ،
وبالعدم حين كان بعدم رحمة .

فصل

واما نفي الناقى « للصفات الحبرية » للعين : فلاستزامها التركيب المستلزم للحاجة والافتقار : فقد تقدم جواب نظيره ، فانه ان اريد بالتركيب ماهو المفهوم منه في اللغة او في العرف العام ، او عرف بعض الناس — وهو ما ركبه غيره — لو كان متفرقا فاجتمع ، او ما جمع الجواهر الفردة او للمادة والصورة ، او ما امكن مفارقة بعضه لبعض ، فلا نسلم للقديمة الاولى ، ولا نسلم ان اثبات الوجه واليد مستلزم للتركيب بهذا الاعتبار .

وان اريد به التلازم على معنى امتياز شيء عن شيء في نفسه ، وان هذا ليس هذا : فهذا لازم لهم في الصفات المنوية ، للمعلومة بالعقل ، كالعلم والقدرة ، والسمع والبصر ، فان الواحدة من هذه الصفات ليست هي الأخرى ؛ بل كل صفة ممتازة بنفسها عن الأخرى ، وان كانتا متلازمتين يوصف بهما موصوف واحد . ونحن نعقل هذا في صفات الخلقين ، كأبعض الشمس وامراضها .

وأيضاً : فان اريد أنه لا بد من وجود ما : بالحاجة والافتقار الى مبادئ له فهو ممنوع ، وان اريد انه لا بد من وجود ما : هو داخل في مسمى اسمه ، وأنه يتمتع بوجود الواجب بدون تلك الأمور الداخلة في مسمى اسمه :

فعلوم انه لا بد له من نفسه ، فلا بد له مما يدخل في منهاها بطريق الأولى والأخرى .

وإذا قيل : هو مقتدر الى نفسه لم يكن معناه ان نفسه تفعل نفسه ؛ فكذلك ما هو داخل فيها ؛ ولكن الصبارة موهمة مجملة ، فاذا فسر المعنى زال المحذور .

ويقال أيضاً : نحن لا نطلق على هذا اللفظ الغير ؛ فلا يلزمه ان يكون محتاجاً الى الغير ، فهذا من جهة الاطلاق اللفظي ؛ واما من جهة الدليل العلمي فالدليل دل على وجود موجود بنفسه ، لا فاعل ولا علة فاعلة ، وانه مستغن بنفسه عن كل ما يباينه .

واما الوجود الذي لا يكون له صفة ، ولا يدخل في مسمى اسمه معنى من المعاني الثبوتية : فهذا اذا ادعى للمعنى انه للمعنى بوجوب الوجود وبالفني . قيل له : لكن هذا المعنى ليس هو مدلول الأدلة ؛ ولكن انت قدرت ان هذا مسمى الاسم ، وجعل اللفظ دليلاً على هذا المعنى لا ينفعك ان لم يثبت ان المعنى حق في نفسه ، ولا دليل لك على ذلك ؛ بل الدليل يدل على نقيضه .

فهؤلاء عمدوا الى لفظ الفني والتقديم ، والواجب بنفسه ، فصاروا يحملونها على معاني تستلزم معاني تناقض ثبوت الصفات ، وتوسعوا في التعبير ، ثم ظنوا ان هذا الذي فعلوه هو موجب الأدلة العقلية وغيرها . وهذا غلط منهم .

فوجب الأدلة العقلية لا يتلقى من مجرد التعبير ، وموجب الأدلة السمعية يتلقى من عرف للتكلم بالخطاب ، لا من الوضع المحدث ؛ فليس لأحد ان يقول : ان الألفاظ التي جاءت في القرآن موضوعة لمعاني ، ثم يريد ان يفسر مراد الله بتلك المعاني ؛ هذا من فعل اهل الاتحاد للمفترين .

فان هؤلاء عمدوا الى معاني ظنوها ثابتة ؛ فعملوها هي معنى الواحد والواجب ، والنفي والقديم ، ونفي المثل ؛ ثم عمدوا إلى ما جاء في القرآن والسنة من تسمية الله تعالى بأنه احد وواحد ، علي ، ونحو ذلك من نفي المثل والكفر عنه . فقالوا : هذا يدل على المعاني التي سميناها بهذه الأسماء ، وهذا من اعظم الافتراء على الله .

وكذلك « المتفلسفة » عمدوا الى لفظ الخالق ، والفاعل ، والصانع ، والمحدث ، ونحو ذلك . فوضعوها لمعنى ابتدعوه ، وقسموا الحدوث الى نوعين : ذاتي وزماني ، وارادوا بالذاتي كون للربوب مقارناً للرب أزلاً وأبداً ؛ فان اللفظ على هذا المعنى لا يعرف في لغة احد من الأمم ؛ ولو جعلوا هذا اصطلاحاً لهم لم تنازعهم فيه ؛ لكن قصدوا بذلك التليس على الناس ، وان يقولوا نحن نقول بحدوث العالم وان الله خالق له ، وفاعل له ، وصانع له ونحو ذلك من المعاني التي يعلم بالاضطرار انها تقضي تأخر للقول ، لا يطلق على ما كان قديماً بقدم الرب مقارناً له أزلاً وأبداً .

وكذلك فعل من فعل بلفظ « للتكلم » ، وغير ذلك من الأسماء ولو فعل

هذا بكلام سيويه وبقرط : لفسد ما ذكروه من النحو والطب ؛ ولو فعل
هذا بكلام آحاد العلماء ، كمالك والشافعي ، واحمد وابي حنيفة : لفسد العلم بذلك
ولكان ملبوساً عليهم ، فكيف إذا فعل هذا بكلام رب العالمين ؟

وهذه طريقة للملاحدة الذين ألدوا في اسماء الله وآياته ، ومن شاركهم في
بعض ذلك . مثل قول من يقول : « الواحد » الذي لا ينقسم ، ومعنى قوله :
لا ينقسم ، أي لا يتميز منه شيء عن شيء ، ويقول لا تقوم به صفة . ثم زعموا
ان الأحاد والواحد في القرآن يراد به هذا .

ومعلوم ان كل ما في القرآن من اسم الواحد والأحد ، كقوله تعالى : (وان
كانت واحدة فلها النصف) وقوله : (قالت إحداها يا أبت استأجره) وقوله :
(ولم يكن له كفواً أحد) وقوله : (وان احد من المشركين استجارك) وقوله :
(فرني ومن خلقت وحيداً) وامثال ذلك يناقض ما ذكروه ، فان هذه الأسماء
اطلقت على قائم بنفسه مشار اليه ، يتميز منه شيء عن شيء . وهذا الذي يسمونه
في اصطلاحهم جسيماً .

وكذلك اذا قالوا : الموصوفات تماثل ، والأجسام تماثل ، والجواهر
تماثل ، وارادوا ان يستدلوا بقوله تعالى : (ليس كمثله شيء) على نفي مسمى
هذه الأمور التي سموها بهذه الأسماء في اصطلاحهم الحادث ، كان هذا افتراء
على القرآن ؛ فان هذا ليس هو المثل في لغة العرب ؛ ولا لغة القرآن ولا غيرها .
قال تعالى : (وإن تولوا استبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا امثالكم) .

فنفى مماثلة هؤلاء مع اتفاقهم في الانسانية ، فكيف يقال : إن لغة العرب
توجب ان كل ما يشار اليه مثل كل ما يشار اليه .

وقال تعالى : (ألم تركب فكل ربك بعباد ة إرم ذات العماد ة التي لم يخلق
مثلها في البلاد) فأخبر انه لم يخلق مثلها في البلاد ، وكلاهما بلد ؛ فكيف يقال
ان كل جسم فهو مثل لكل جسم في لغة العرب ، حتى يحمل على ذلك قوله :
(ليس كمثل شيء) .

وقد قال الشاعر : ة ليس كمثل الفتى زهير ة

وقال : ة ما إن كمثلهم في الناس من بشر ة

ولم يقصد هذا ان ينفي وجود جسم من الأجسام .

وكذلك لفظ التشابه ، ليس هو التماثل في اللغة قال تعالى : (وآتوا به
متشابهاً) وقال تعالى (متشابهاً وغير متشابه) ولم يرد به شيئاً هو مماثل في اللغة ،
وليس المراد هنا كون الجواهر متماثلة في العقل او ليست متماثلة ؛ فان هذا
مبسوط في موضعه ؛ بل المراد ان اهل اللغة التي بها نزل القرآن لا يجعلون مجرد
هذا موجباً لاطلاق اسم المثل ؛ ولا يجعلون نفي المثل نفياً لهذا ، فحمل القرآن
على ذلك كذب على القرآن .

فصل

وقول القائل : « المتاسبة » . لفظ مجمل ؛ فانه قد يراد بها التولد والقراة ، فيقال : هذا نسيب فلان ونسابه ؛ اذا كان بينهم قراة مستندة الى الولادة والأكمية ، والله سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك ، ويراد بها المائلة فيقال : هذا يناسب هذا : أي يماثله . والله سبحانه وتعالى احد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً احد . ويراد بها الموافقة في معنى من المعاني ، وضدها المخالفة .

و « المتاسبة » بهذا الاعتبار ثابتة ، فان اولياء الله تعالى يوافقونه فيما يأمر به فيفعلونه ، وفيما يحب فيحبونه ، وفيما نهى عنه فيتركونه ، وفيما يعطيه فيصیبونه . والله وتر يحب الوتر ، جميل يحب الجمال ، عليم يحب العلم ، نظيف يحب النظافة ، محسن يحب المحسنين ، مقسط يحب المقسطين ؛ إلى غير ذلك من المعاني ؛ بل هو سبحانه يفرح بتوبة التائب اعظم من فرح الفاقد لراحلته عليها طعامه وشرابه في الأرض المهلكة اذا وجدها بعد اليأس ، فانه أشد فرحاً بتوبة عبده من هذا براحلته ، كما ثبت ذلك في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم .

فإذا أريد «بالتناسب» هذا وامثاله فهذه للنسبة حق ، وهي من صفات الكمال كما تقدمت الإشارة اليه ، فإن من يجب صفات الكمال اكمل ممن لا فرق عنده بين صفات النقص والكمال ؛ او لا يجب صفات الكمال .

واذا قدر موجودان : (أحدهما) يجب العلم والصدق والعدل والاحسان ونحو ذلك . و (الآخر) لا فرق عنده بين هذه الأمور ، وبين الجهل والكذب والظلم ونحو ذلك ، لا يجب هذا ولا ينفى هذا ، كان الذي يجب تلك الأمور اكمل من هذا .

فدل على ان من جرده عن « صفات الكمال ، والوجود » بأن لا يكون له علم كالجماد ، قالني يعلم اكمل منه ؛ ومعلوم ان الذي يجب الحمود وينفى للذنوم : اكمل ممن يجبهما او ينفىهما .

واصل « هذه المسئلة » الفرق بين عجة الله ورضاه ، وغضبه وسخطه ، وبين ارادته ، كما هو مذهب السلف والفقهاء واكثر اللبثين للقدر من اهل السنة وغيرهم ، وصار طائفة من القدرية واللبثين للقدر الى انه لا فرق بينهما .

ثم قالت « القدرية » : هو لا يجب الكفر والفسوق والعصيان ، ولا يريد ذلك فيكون ما لم يشاء ، ويشاء ما لم يكن .

وقالت « للثبته » ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ؛ واذا قد اراد الكفر والفسوق والعصيان ، ولم يرده ديناً ، او اراده من الكافر ولم يرده من المؤمن ،

فهو لذلك يجب الكفر والفسوق والحيان ، ولا يحبه ديننا ، ويحبه من الكافر
ولا يحبه من المؤمن .

وكلا القولين خطأ مخالف للكتاب والسنة ، واجماع سلف الأمة وأئمتها ،
فانهم متفقون على انه ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، وانه لا يكون شيء
إلا بمشيئته ، ويجمعون على انه لا يجب الفساد ، ولا يرضى لعباده الكفر ،
وان الكفار يبيتون ما لا يرضى من القول ، والذين نفوا محبته بنوها على هذا
الأصل الفاسد .

فصل

واما قول القائل : « الرحمة » ضعف وخور في الطبيعة ، وتألم على للرجوم
فهذا باطل .

اما « أولاً » : فلأن الضعف والخور منموم من الآسمين ، والرحمة
ممدوحة ؛ وقد قال تعالى : (وتواصوا بالصبر وتواصوا بالرحمة) وقد نهى الله
عباده عن الوهن والحزن ؛ فقال تعالى : (ولا تهنوا ولا تحزنوا واتم الأعلون
ان كنتم مؤمنين) ونبيه الى الرحمة . وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث
الصحيح : « لا تنزع الرحمة الا من شقي » وقال : « من لا يرحم لا يرحم » ،
وقال : « الراحون يرحمهم الرحمن . ارحموا من في الأرض يرحمكم من
في السماء » .

ومحال ان يقول : لا ينزع الضعف والخور الا من شقي ؛ ولكن لما كانت
الرحمة تقارن في حق كثير من الناس الضعف والخور — كما في رحمة النساء ونحو
ذلك — ظن العاقل انها كذلك مطلقاً .

و (ايضاً) : فلو قدر انها في حق المخلوقين مستلزمة لذلك لم يجب ان .

تكون في حق الله تعالى مستلزمة لذلك ، كما ان العلم والقدرة ، والسمع والبصر والكلام فينا يستلزم من النقص والحاجة ما يجب تنزيه الله عنه .

وكذلك « الوجود » و « القيام بالنفس » فينا : يستلزم احتياجاً الى خالق يجعلنا موجودين ، والله منزّه في وجوده عما يحتاج اليه وجودنا ، فنحن وصفاتنا وافعالنا مقرونون بالحاجة الى الغير ، والحاجة لنا امر ذاتي لا يمكن ان نخلو عنه ، وهو سبحانه الذي له امر ذاتي لا يمكن ان يخلو عنه ؛ فهو بنفسه حي قيوم واجب الوجود ، ونحن بأنفسنا محتاجون فقراء .

فاذا كانت ذاتنا وصفاتنا وافعالنا وما اتصفنا به من الكمال من العلم والقدرة وغير ذلك ، هو مقرون بالحاجة والحدوث والامكان : لم يجب ان يكون لله ذات ولا صفات ولا أفعال ، ولا يقدر ولا يعلم ؛ لكون ذلك ملازماً للحاجة فينا . فكذلك « الرحمة » وغيرها إذا قدراتها في حقنا ملازمة للحاجة والضعف ؛ لم يجب ان تكون في حق الله ملازمة لذلك .

وايضاً : فنحن نلزم بالاضطرار انا إذا فرضنا موجودين احدهما يرحم غيره ، فيجب له للثغمة ويدفع عنه للضرّة ؛ والآخر قد استوى عنده هذا وهذا ، وليس عنده ما يقضي جلب منفعة ، ولا دفع مضرة : كان الأول اكمل .

فصل

واما قول القائل : « النضب غليان دم القلب لطلب الانتقام » فليس بصحيح في حقا ؛ بل النضب قد يكون لدفع للتأني قبل وجوده فلا يكون هناك انتقام اصلا .

وايضاً : فغليان دم القلب يقارنه النضب ، ليس ان مجرد النضب هو غليان دم القلب ، كما ان « الحياء » يقارن حمرة الوجه ، و « الوجل » يقارن صفرة الوجه ؛ لانه هو . وهذا لأن النفس اذا قام بها دفع للمؤذي فان استشعرت القدرة فاض الدم الى خارج فكان منه النضب ، وان استشعرت العجز عاد الدم الى داخل ؛ فاصفر الوجه كما يصيب الحزين .

وايضاً : فلو قدر ان هذا هو حقيقة غضبنا لم يلزم ان يكون غضب الله تعالى مثل غضبنا ؛ كما ان حقيقة ذات الله ليست مثل ذاتنا ، فليس هو بمماثلا لنا : لا لذاتنا ، ولا لأرواحنا ، وصفاته كذاته .

ونحن نعلم بالاضطرار انا اذا قدرنا موجودين : احدهما عنده قوة يدفع بها الفساد . والآخر لا فرق عنده بين المصالح والفساد كان الذي عنده تلك القوة اكمل .

ولهذا ينم من لا غيرة له على الفواحش كالديوث ، وينم من لا حية له
يدفع بها الظلم عن المظلومين ، ويمسح الذي له غيرة يدفع بها الفواحش ، وحية
يدفع بها الظلم ، ويعلم ان هذا اكل من ذلك .

ولهذا وصف النبي صلى الله عليه وسلم الرب بالأكلية في ذلك ، فقال
في الحديث الصحيح : « لا احد اغير من الله من اجل ذلك حرم الفواحش
ماظهر منها وما بطن » ، وقال : « اتعجبون من غيرة سعد ؟ انا اغير منه
والله اغير منى » .

وقول القائل : ان هنه انفعالات نفسانية .

فيقال : كل ماسوى الله مخلوق منفعل ، ونحن وذواتنا منفعلة ، فكونها
انفعالات فينا لغيرنا نعجز عن دفعها : لا يوجب ان يكون الله منفعلًا لها عاجزاً
عن دفعها ، وكان كل ما يجرى في الوجود ، فانه بمشيئته وقدرته لا يكون إلا
ما يشاء ، ولا يشاء إلا ما يكون ، له الملك وله الحمد .

فصل

وقول القائل: «ان الضحك خفة روح» ليس بصحيح؛ وإن كان ذلك قد يقارنه.

ثم قول القائل: «خفة الروح». إن اراد به وصفاً منموماً فهذا يكون لما لا ينبغي ان يضحك منه، وإلا فالضحك في موضعه للناسب له صفة مدح وكمال، وإذا قدر حيان احدهما يضحك مما يضحك منه؛ والآخر لا يضحك قط، كان الأول اكمل من الثاني.

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ينظر اليكم الرب قنطين فيظل يضحك، يعلم ان فرجكم قريب» فقال له ابو رزين العقيلي: يا رسول الله! لو يضحك الرب؟! قال: «نعم» قال: لن نعلم من رب يضحك خيراً. فجعل الاعرابي العاقل - بصحة فطرته - ضحكه دليلاً على احسانه وانعامه؛ فدل على ان هذا الوصف مقرون بالاحسان المحمود، وانه من صفات الكمال، والشخص العبوس الذي لا يضحك قط هو منموم بذلك، وقد قيل في اليوم الشديد العذاب: إنه (يوماً عبوساً قطريراً).

وقد روى : ان الملائكة قالت لآدم : «حياك الله وبياك» أي اضحكك .

والانسان حيوان ناطق ضاحك ؛ وما يميز الانسان عن البهيمة صفة كمال ، فكما ان النطق صفة كمال فكذلك الضحك صفة كمال ، فمن يتكلم اكمل ممن لا يتكلم ، ومن يضحك اكمل ممن لا يضحك ، وإذا كان الضحك فينا مستلزماً لمعيء من النقص فالله منزّه عن ذلك ، وذلك الاكثر مختص لا عام ، فليس حقيقة الضحك مطلقاً مقرونة بالنقص ، كما ان ذواتنا وصفاتنا مقرونة بالنقص ، ووجودنا مقرون بالنقص ، ولا يلزم ان يكون الرب موجداً وان لا تكون له ذات .

ومن هنا ضلت القرامطة الغلاة كصاحب « الاقليد » وامثاله ، فأراحوا ان ينفخوا عنه كل ما يعلمه القلب ، وينطق به اللسان ، من نفي وإثبات ، فقالوا : لا نقول موجود ولا لا موجود ، ولا موصوف ولا لا موصوف ؛ لما في ذلك — على زعمهم — من التشبيه ، وهذا يستلزم ان يكون ممتعاً ، وهو مقتضى التشبيه بالمتع ، والتشبيه للمتع على الله ان يشارك المخلوقات في شيء من خصائصها ، وان يكون مماثلاً لها في شيء من صفاته ، كالحياة والعلم والقدرة . فانه وان وصف بها فلا تماثل صفة الخالق صفة المخلوق ، كالحديث والموت ، والفناء والامكان .

فَصْل

وأما قوله : « التعجب استعظام للتعجب منه » .

فيقال : نعم . وقد يكون مقروناً بجهل بسبب التعجب ، وقد يكون لما خرج من نظائره ، والله تعالى بكل شيء عليم ، فلا يجوز عليه ان لا يعلم سبب ما تعجب منه ؛ بل يتعجب لخروجه عن نظائره تعظيماً له . والله تعالى يعظم ما هو عظيم ؛ اما لعظمة سببه او لعظمته .

فانه وصف بعض الخير بأنه عظيم . ووصف بعض الشر بأنه عظيم ، فقال تعالى : (رب العرش العظيم) وقال : (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) وقال : (ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم واشد ثباتاً) وإذا لا يتنام من لنا أجراً عظيماً) وقال : (ولولا إذ سمعوه قلتم ما يكون لنا ان نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم) وقال : (ان الشرك لظلم عظيم) .

ولهذا قال تعالى : (بل عجبٌ لمسخرون) على قراءة الضم ، فهنا هو عجب من كفرهم مع وضوح الأدلة .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم للذي آثر هو وامرأته ضيفهما : « لقد عجب الله » وفي لفظ في الصحيح : « لقد ضحك الله الليلة من صنعكما البارحة » . وقال : « ان الرب ليعجب من عبده إذا قال رب اغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت . يقول علم عبدي انه لا يغفر الذنوب إلا أنا » وقال : « عجب ربك من شاب ليست له صبرة » وقال : « عجب ربك من راعي غنم على رأس شظية يؤذن ويقيم فيقول الله انظروا إلى عبدي » او كما قال . ونحو ذلك .

فصل

وأما قول القائل : « لو كان في ملكه ما لا يريد له كان نقصاً » . وقول الآخر : « لو قدر وعذب لكان ظملاً ، والظلم نقص » .

فيقال : اما المقالة الأولى فظاهرة : فانه إذا قدر انه يكون في ملكه ما لا يريد وما لا يقدر عليه ، وما لا يخلقه ولا يحدثه لكان نقصاً من وجوه :

(احدها) ان أفراد شيء من الأشياء عنه بالأحداث نقص لو قدر انه في غير ملكه فكيف في ملكه ؟ فانا نعلم انا إذا فرضنا اثنين : احدهما يحتاج اليه كل شيء ، ولا يحتاج الى شيء ، والآخر يحتاج إليه بعض الأشياء ، ويستغنى عنه بعضها : كان الأول اكمل ، فنفس خروج شيء عن قدرته وخلقه نقص ، وهذه دلائل الوجدانية ، فان الاشتراك نقص بكل من المشتركين ، وليس الكمال المطلق إلا في الوجدانية .

فانا نعلم ان من قدر بنفسه كان اكمل ممن يحتاج الى معين ، ومن فعل الجميع بنفسه فهو اكمل ممن له مشارك ومعاون على فعل البعض ، ومن افتقر اليه كل شيء فهو اكمل ممن استغنى عنه بعض الأشياء .

(ومنها) ان يقال : كونه خالقاً لكل شيء وقادراً على كل شيء : اكمل
من كونه خالقاً للبعض وقادراً على البعض .

و « القدرة » لا يجعلونه خالقاً لكل شيء ، ولا قادراً على كل شيء .

و « المتفلسفة » القائلون بأنه علة غائية شر منهم ، فاتهم لا يجعلونه خالقاً
لشيء من حوادث العالم — لا لحركات الأفلاك ولا غيرها من التحركات ، ولا
خالقاً لما يحدث بسبب ذلك ، ولا قادراً على شيء من ذلك ، ولا عالماً بتفاصيل
ذلك ، والله سبحانه وتعالى يقول : (الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض
مثلهن ، ينزل الأمـر بينهن) لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط
بكل شيء علماً وهؤلاء ينظرون في العالم ولا يعلمون ان الله على كل شيء قدير ،
ولا ان الله قد احاط بكل شيء علماً .

(ومنها) أنا اذا قدرنا مالـكـين : (احدهما) يريد شيئاً فلا يكون ويكون
ما لا يريد ، (والآخر) لا يريد شيئاً إلا كان ولا يكون إلا ما يريد ، علماً
بالضرورة ان هذا أكمل .

وفي الجملة قول « للثبـتـة للقدرة » يتضمن انه خالق كل شيء ، وربّه ومليكه
وانه على كل شيء قدير ، وانه ما شاء كان ؛ فيقتضى كمال خلقه وقدرته ومشيتـه
و « نفاة القدر » يسلبونه هذه الكمالات .

واما قوله : « ان التعذيب على القدر ظلم منه » فهذه دعوى مجردة ، ليس
معهم فيها إلا قياس الرب على انفسهم ، ولا يقول عاقل ان كل ما كان نقصاً

من اي موجود كان : لزم ان يكون نقصا من الله ؛ بل ولا يقبح هذا من
الانسان مطلقا ؛ بل اذا كان له مصلحة في تعذيب بعض الحيوان ، وان يفعل به
ما فيه تعذيب له حسن ذلك منه ؛ كما الذي يصنع القر ، فانه هو الذي يسعى في
ان دود القر ينسجه ، ثم يسعى في ان يلقى في الشمس ليحصل له المقصود من
القر ، وهو هناله سعى في حركة السود التي كانت سبب تعذيبه .

وكذلك الذي يسعى في ان يتوالد له ماشية ، وتبيض له دجاج ، ثم يذبح
ذلك لينتفع به ، فقد تسبب في وجود ذلك الحيوان تسببا افضى الى عذابه ؛
لمصلحة له في ذلك .

ففي « الجملة » : الانسان يحسن منه ايلام الحيوان لمصلحة راجحة في
ذلك ، فليس جنس هذا منموماً ولا قبيحاً ولا ظلاماً ، وإن كان من ذلك
ما هو ظلم .

وحينئذ فالظلم من الله اما ان يقال : هو ممتنع لذاته ؛ لأن الظلم تصرف
للتصرف في غير ملكه والله له كل شيء ؛ او الظلم مخالفة الأمر الذي يجب
طاعته ؛ والله تعالى يتمتع منه التصرف في ملك غيره ، او مخالفة امر من يجب عليه
طاعته . فاذا كان الظلم ليس إلا هذا او هذا : امتنع الظلم منه .

واما أن يقال : هو ممكن لكنه سبحانه لا يفعله لغناه وعلمه بقبحه ؛ ولاخباره
أنه لا يفعله ؛ ولكمال نفسه يتمتع وقوع الظلم منه ، اذ كان العدل والرحمة من
لوازم ذاته ؛ فيستع انصافه بنقيض صفات الكمال التي هي من لوازمه على هذا

القول ، فالذي يفعله الحكمة اقتضت ذلك ، كما ان الذي يتمتع من فعله الحكمة
تقتضي تزييه عنه .

وعلى هذا فكل ما فعله علما ان له فيه حكمة ؛ وهذا يكفيننا من حيث الجملة
وان لم نعرف التفصيل ، وعدم علما بتفصيل حكمته بمنزلة عدم علما بكيفية ذاته ،
وكما ان ثبوت صفات الكمال له معلوم لنا ، واما كنه ذاته فغير معلومة لنا ، فلا
نكذب بما علمناه ما لم نعلمه .

وكذلك نحن نعلم انه « حكيم » فيما يفعله ويأمر به ، وعدم علما بالحكمة
في بعض الجزئيات لا يقدح فيما علمناه من أصل حكمته ؛ فلا نكذب بما علمناه
من حكمته ما لم نعلمه من تفصيلها .

ونحن نعلم ان من علم حنق أهل الحساب ، والطب ، والنحو ، ولم يكن
متصفاً بصفاتهم التي استحقوا بها ان يكونوا من أهل الحساب ، والطب والنحو
لم يمكنه ان يقدح فيما قالوه ؛ لعدم علمه بتوجيهه .

والعباد ابعد عن معرفة الله وحكمته في خلقه من معرفة عوامهم بالحساب ،
والطب ، والنحو ، فاعتراضهم على حكمته اعظم جهلا وتكلفاً للقول بلا علم من
العامي الخص ، اذا قدح في الحساب ، والطب ، والنحو بغير علم بشيء
من ذلك .

وهذا يتبين بالأصل الذي ذكرناه في الكمال ، وهو قولنا : ان الكمال

الذي لا نقص فيه للممكن الوجود يجب انصافه به ، وتزيهه عما يناقضه ، فيقال :
خلق بعض الحيوان وفعله الذي يكون سيئاً لعذابه، هل هو نقص مطلقاً أم مختلف؟ .
وأيضاً فإذا كان في خلق ذلك حكمة عظيمة لا تحصل إلا بذلك ، فأياً أكل
تحصيل ذلك بتلك الحكمة العظيمة أو تفويتها ؟ وأيضاً فهل يمكن حصول
الحكمة المطلوبة بدون حصول هذا ؟

فهذه أمور إذا تدبرها الانسان : علم انه لا يمكنه أن يقول خلق فعل
الحيوان الذي يكون سيئاً لتعذيبه نقص مطلقاً .

و « المثبتة للقدر » قد تجيب بجواب آخر ؛ لكن ينازعهم الجمهور فيه .
فيقولون : كونه يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد صفة كمال ، بخلاف الذي يكون
مأموراً منها ، الذي يؤمر بشيء وينهى عن شيء . ويقولون إنما قبح من غيره
ان يفعل ما شاء لما يلحقه من الضرر ، وهو سبحانه لا يجوز ان يلحقه ضرر .
والجمهور يقولون : اذا قدرنا من يفعل ما يريد بلا حكمة محبوبة تعود اليه ،
ولا رحمة واحسان يعود الى غيره : كان الذي يفعل لحكمة ورحمة أكمل ممن
يفعل لا لحكمة ولا لرحمة .

ويقولون : اذا قدرنا مريداً لا يميز بين مراده ومراد غيره . ومريداً يميز
بينها ؛ فيريد ما يصلح ان يراد وينبغي ان يراد ؛ دون ما هو بالضد : كان هذا
الثاني اكمل .

ويقولون : للأمور المنهي الذي فوقه أمرناه هو ناقص بالنسبة الى من ليس

فوقه أمرناه ، لكن إذا كان هو الأمر لنفسه بما ينبغي أن يفعل ، والحرم عليها ما لا ينبغي أن يفعل ، وآخر يفعل ما يريد بدون أمر ونهي من نفسه ، فهذا الملتزم لأمره ونهيه - الواقعين على وجه الحكمة - أكل من ذلك ؛ وقد قال تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقال : « يا عبادي ! إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا » .

وقالوا أيضاً : إذا قيل يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد على وجه بيان قدرته ، وأنه لا مانع له ، ولا يقدر غيره أن يمنعه مراده ، ولا أن يجعله مريداً ، كان هذا أكمل ممن له مانع يمنعه مراده ، ومعين لا يكون مريداً أو فاعلاً لما يريد إلا به .

وأما إذا قيل : يفعل ما يريد باعتبار أنه لا يفعل على وجه مقتضى العلم والحكمة ؛ بل هو (متسفه) فيما يفعله ، وآخر يفعل ما يريد ؛ لكن إرادته مقرونة بالعلم والحكمة ؛ كان هذا الثاني أكمل .

(جماع الأمر) في ذلك : أن كمال القدرة صفة كمال ، وكون الإرادة نافذة لا تحتاج إلى معاون ولا بعارضا مانع وصف كمال .

وأما كون « الإرادة » لا تميز بين مراد ومراد بل جميع الأجناس عندها سواء فهذا ليس بوصف كمال ؛ بل الإرادة المميزة بين مراد ومراد - كما يقتضيه العلم والحكمة - هي الموصوفة بالكمال ، فمن نقصه في قدرته وخلقه ومشيته فلم يقدره قدره . ومن نقصه من حكمته ورحمته فلم يقدره حق قدره . والكمال الذي يستحقه إثبات هذا وهذا .

فَصْل

وأما منكروا النبوت ، وقولهم : ليس الخلق اهلا ان يرسل الله اليهم رسولا ، كما ان اطراف الناس ليسوا اهلا ان يرسل السلطان اليهم رسولا : فهذا جهل واضح في حق المخلوق والخالق ، فان من اعظم ما تحمد به الملوك خطابهم بأنفسهم لضعفاء الرعية ، فكيف بارسال رسول اليهم .

وأما في حق الخالق فهو سبحانه أرحم بعباده من الوالدة بولدها ، وهو قادر مع كمال رحمته ، فاذا كان كامل القدرة كامل الرحمة فما المانع أن يرسل اليهم رسولا رحمة منه ؟ كما قال تعالى : (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا رحمة مهداة » ؛ ولان هذا من جملة إحسانه إلى الخلق بالتعليم والهداية ، ويان ما ينفعهم وما يضرهم ، كما قال تعالى : (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من انفسهم ، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ، ويعلمهم الكتاب والحكمة) فين تعالى ان هذا من منته على عباده المؤمنين .

فان كان النكر ينكر قدرته على ذلك فهذا قدح في كمال قدرته ، وان كان ينكر إحسانه بذلك فهذا قدح في كمال رحمته وإحسانه .

فعلم ان ارسال الرسول من اعظم الدلالة على كمال قدرته وإحسانه ، والقدرة والاحسان من صفات الكمال لا النقص . وأما تعذيب المكذبين فذلك داخل في القدر ، لما له فيه من الحكمة .

فصل

وأما « قول للمشركين » : ان عظمته وجلاله يقتضى ان لا يتقرب اليه إلا بواسطة وحجاب ، والتقرب بدون ذلك غض من جنبه الرفيع : فهذا باطل من وجوه :

(منها) ان الذي لا يتقرب اليه إلا بوسائط وحجاب إما ان يكون قادراً على سماع كلام جنده وقضاء حوائجهم بدون الوسائط والحجاب ، وإما ان لا يكون قادراً ، فان لم يكن قادراً كان هذا نقصاً ، والله تعالى موصوف بالكمال ؛ فوجب ان يكون متصفا بأنه يسمع كلام عباده بلا وسائط ، ويحجب دعاءهم ، ويحسن اليهم بدون حاجة إلى حجاب ، وان كان الملك قادراً على فعل أموره بدون الحجاب ، وترك الحجاب إحساناً ورحمة كان ذلك صفة كمال .

وايضاً : فقول القائل : ان هذا غض منه انما يكون فيمن يمكن الخلق ان يضره ويفتقر في نفعه اليهم ، فأما مع كمال قدرته واستغنائه عنهم ، وامنه ان يؤذوه ، فليس تقربهم اليه غضاً منه ؛ بل اذا كان اثنان : احدهما يقرب اليه الضعفاء احساناً اليهم ولا يخاف منهم ، والآخر لا يفعل ذلك إما خوفاً وإما كبراً وإما غير ذلك : كان الأول اكل من الثاني :

وايضاً فان هذا لا يقال اذا كان ذلك بأمر المطاع ؛ بل إذا أُذن للناس
فى التقرب منه ، ودخول داره : لم يكن ذلك سوء أدب عليه ولا غضا منه ، فهذا
انكار على من تعبده بغير ما شرع .

ولهذا قال تعالى : (انا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً أو داعياً الى الله باذنه) ،
وقال تعالى : (لم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ؟) .

فصل

واما قول القائل : انه لو قيل لهم ايماء اكل ؟ ذات توصف بسائر انواع الادراكات من الذوق والشم واللمس ؟ ام ذات لا توصف بها ؟ لقالوا : الاول اكل ، ولم يصفوه بها .

فتقول مثبتة الصفات لهم : في هذه الادراكات ثلاثة اقوال معروفة : (احدها) : إثبات هذه الادراكات لله تعالى ، كما يوصف بالسمع والبصر . وهذا قول القاضي ابي بكر وابي المعالي ، واظنه قول الاشعري نفسه ، بل هو قول المعتزلة البصريين الذين يصفونه بالادراكات .

وهؤلاء وغيرهم يقولون : تعلق به الادراكات الخمسة ايضا كما تعلق به الرؤية ؛ وقد وافقهم على ذلك القاضي ابو يعلى في «المعتمد» وغيره .

(والقول الثاني) : قول من ينفي هذه الثلاثة ؛ كما ينفي ذلك كثير من المثبتة ايضا من الصفاتية وغيرهم . وهذا قول طوائف من الفقهاء ، من اصحاب الشافعي واحمد ، وكثير من اصحاب الاشعري وغيره .

(والقول الثالث) : اثبات ادراك اللمس دون إدراك الذوق ؛ لان الذوق إنما يكون للمطعم فلا يتصف به إلا من يأكل ، ولا يوصف به إلا ما يؤكل ،

والله سبحانه منزّه عن الأكمل بخلاف اللمس ، فانه بمنزلة الرؤية ، واكثر اهل الحديث يصفونه باللمس ، وكذلك كثير من اصحاب مالك والشافعي واحمد وغيرهم ، ولا يصفونه بالذوق .

وذلك ان نفاة الصفات من المعتزلة قالوا المثبتة : اذا قلتم إنه يرى . فقولوا انه يتعلق به سائر انواع الحس . واذا قلتم إنه يسمع بصير فصفوه بالادراكات الخمسة . فقال « اهل الاثبات قاطبة » نحن نصفه بأنه يرى ، وانه يسمع كلامه ، كما جاءت بذلك النصوص . وكذلك نصفه بأنه يسمع ويرى .

وقال جمهور اهل الحديث والسنة : نصفه أيضاً بإدراك اللمس ، لأن ذلك كمال لا نقص فيه . وقد دلت عليه النصوص بخلاف إدراك الذوق ، فانه مستلزم للأكل وذلك مستلزم للنقص كما تقدم .

وطائفة من نظار المثبتة وصفوه بالأوصاف الخمس من الجانبين .

ومنهم من قال : انه يمكن ان تتعلق به هذه الأنواع ، كما تتعلق به الرؤية ، لا اعتقاد ان مصحح الرؤية الوجود ، ولم يقولوا انه متصف بها .

واكثر مثبتى الرؤية لم يجعلوا مجرد الوجود هو المصحح للرؤية ؛ بل قالوا ان للمقتضى امور وجودية ، لا ان كل موجود يصح رؤيته ، وبين الأمرين فرق ؛ فان الثاني يستلزم رؤية كل موجود ؛ بخلاف الأول ؛ واذا كان للمصحح للرؤية هي امور وجودية لا يشترط فيها امور علمية ؛ فما كان احق بالوجود والبعد عن العلم كان احق بأن تجوز رؤيته ، ومنهم من نفى ماسوى السمع والبصر من الجانبين .

فصل

واما قول القائل : الكمال والنقص من الأمور النسبية : فقد دينا ان الذي يستحقه الرب هو الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه ، وانه الكمال الممكن للموجود ، ومثل هذا لا ينتفي عن الله أصلاً ، والكمال النسبي هو المستلزم للنقص ؛ فيكون كمالاً من وجه دون وجه ؛ كالأكل للجائع كمال له ، وللشبعان نقص فيه ؛ لأنه ليس بكمال محض بل هو مقرون بالنقص .

والتعالي والتكبر والثناء على النفس ، وامر الناس بعبادته وديعته ، والرغبة اليه ونحو ذلك مما هو من خصائص الربوبية ، هذا كمال محمود من الرب تبارك وتعالى ، وهو نقص منموم من المخلوق .

وهذا كالحبر عما هو من خصائص الربوبية ؛ كقوله : (إني انا الله لا إله إلا انا فاعبدني) ؛ وقوله تعالى : (ادعوني استجب لكم) وقوله : (ان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) ، وقوله : (أم حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا) وقوله : (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) وقوله : (انا لنصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد) وقوله : (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) ومن يتوكل

على الله فهو حسبه) وأمثال هذا الكلام الذي يذكر الرب فيه عن نفسه بعض خصائصه وهو في ذلك صادق في إخباره عن نفسه بما هو من نعت الكمال : هو أيضاً من كماله ، فإن يسانه لعباده وتعريفهم ذلك هو أيضاً من كماله . وأما غيره فلو أخبر بمثل ذلك عن نفسه لكان كاذباً مفترياً ، والكذب من أعظم العيوب والنقائص .

وأما إذا أخبر المخلوق عن نفسه بما هو صادق فيه فهذا لا ينم مطلقاً ، بل قد يحمده منه إذا كان في ذلك مصلحة كقول النبي صلى الله عليه وسلم : « أنا سيد ولد آدم ولا فخر » . وأما إذا كان فيه مفسدة راجعة أو مساوية ، فينم لفعله ما هو مفسدة ، لا لكذبه ، والرب تعالى لا يفعل ما هو مذموم عليه ؛ بل له الحمد على كل حال فكل ما يفعله هو منه حسن جميل محمود .

وأما على قول من يقول : الظلم منه تمتع لذاته فظاهر . وأما على قول الجمهور من أهل السنة والقدرة فإنه إنما يفعل بمقتضى الحكمة والعدل ، فأخباره كلها وأقواله وأفعاله كلها حسنة محمودة ، واقعة على وجه الكمال الذي يستحق عليه الحمد ، وله من الأمور التي يستحق بها الكبرياء والعظمة ما هو من خصائصه تبارك وتعالى .

فالكبرياء والعظمة له بمنزلة كونه حياً قيوماً قديماً واجباً بنفسه ، وأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير ، وأنه العزيز الذي لا ينال ، وأنه قهار لكل ما سواه .

فهذه كلها صفات كمال لا يستحقها إلا هو ؛ فما لا يستحقه إلا هو كيف يكون كمالاً من غيره وهو معدوم لغيره ؟ فن ادعاء كان مفترياً منازعاً للرؤية في خواصها ، كما ثبت في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله تعالى : العظمة إزاري ، والكبرياء ردائي ، فن نازعي واحداً منهما عذبتة » .

وجملة ذلك : أن الكمال المختص بالرؤية ليس لغيره فيه نصيب ، فهذا تحقيق انصافه بالكمال الذي لا نصيب لغيره فيه . ومثل هذا الكمال لا يكون لغيره فادعاء منازعة للرؤية وفرية على الله .

ومعلوم أن النبوة كمال للنبي وإذا ادعاها المفترون — كمسيحة وامثاله — كان ذلك نقصاً منهم ، لا لأن النبوة نقص ؛ ولكن دعواها ممن ليست له هو النقص ، وكذلك لو ادعى العلم والقدرة والصلاح من ليس متصفاً بذلك ؛ كان منموماً محقوتاً ، وهذا يقتضي ان الرب تعالى متصف بكمال لا يصلح للمخلوق ، وهذا لا ينافي ان ما كان كمالاً للموجود من حيث هو موجود ؛ فالخالق احق به ؛ ولكن يفيد ان الكمال الذي يوصف به المخلوق بما هو منه اذا وصف الخالق بما هو منه ، فالذي للخالق لا يماثله ما للمخلوق ولا يقاربه .

وهذا حق ، فالرب تعالى مستحق للكمال مختص به على وجه لا يماثله فيه شيء ، فليس له سمي ولا كفو ، سواء كان الكمال بما لا يثبت منه شيء للمخلوق كربوبية العباد والغنى المطلق ونحو ذلك ، او كان مما يثبت منه نوع للمخلوق ؛

فالذي يثبت للخالق منه نوع هو اعظم مما يثبت من ذلك للمخلوق : عظمة هي اعظم من فضل اعلی المخلوقات على ادناها .

و « ملخص ذلك » ان المخلوق ينم منه الكبرياء والتجبر وتزكية نفسه احياناً ونحو ذلك .

واما قول السائل : فان قلتم نحن نقطع النظر عن متعلق الصفة وتنظر فيها هل هي كمال ام نقص ؟ وكذلك نحيل الحكم عليها بأحدهما ؛ لأنها قد تكون كمالاً لذات نقصاً لأخرى على ما ذكر .

فيقال : بل نحن نقول الكمال الذي لا نقص فيه للممكن الوجود هو كمال مطلق لكل ما يتصف به .

وايضاً فالكمال الذي هو كمال للموجود — من حيث هو موجود — يتمتع ان يكون نقصاً في بعض الصور ؛ لأن ما كان نقصاً في بعض الصور تاماً في بعض : هو كمال لنوع من الموجودات دون نوع ، فلا يكون كمالاً للموجود من حيث هو موجود .

ومن الطرق التي بها يعرف ذلك : ان نقدر موجودين : احدهما متصف بهذا والآخر بنقيضه ، فانه يظهر من ذلك ايهما اكمل ، واذا قيل هذا اكمل من وجه وهذا انقص من وجه لم يكن كمالاً مطلقاً .

والله اعلم ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم .

وَقَالَ:

فَصَلِّ

قال الله تعالى : (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه) وقال تعالى : (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن أيما تدعوا فله الأسماء الحسنى) وقال تعالى : (الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى) وقال تعالى : (هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى) و « الحسنى » : المفضلة على الحسنات ، والواحد الأحسن .

ثم هنا « ثلاثة اقوال » : اما ان يقال : ليس له من الأسماء إلا الأحسن ولا يدعى إلا به ؛ وإما ان يقال : لا يدعى إلا بالحسنى ؛ وان سمي بما يجوز - وإن لم يكن من الحسنى - وهذا قولان معروفان .

واما ان يقال : بل يجوز في الدعاء ، والخبر . وذلك ان قوله : (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها) وقال : (ادعوا الله او ادعوا الرحمن أيما تدعوا فله الأسماء الحسنى) : أثبت له الأسماء الحسنى ، وأمر بالدعاء بها . فظاهر هذا : ان له جميع الأسماء الحسنى .

وقد يقال : جنس « الأسماء الحسنی » بحيث لا يجوز نفيها عنه كما فعله الكفار ، وامر بالتناء بها ، وامر بدعائه مسمى بها ؛ خلاف ما كان عليه للشركون من النهي عن دعائه باسمه « الرحمن » . فقد يقال : قوله (فادعوه بها) : امر ان يدعى بالأسماء الحسنی ، وان لا يدعى بغيرها ؛ كما قال : (ادعوا لآبائهم) فهو نهى ان يدعوا لغير آبائهم .

ويفرق بين دعائه والاخبار عنه ، فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنی : واما الاخبار عنه : فلا يكون باسم سيء ؛ لكن قد يكون باسم حسن ، او باسم ليس بسيء ، وان لم يحكم بحسنه . مثل اسم شيء ، وذات ، وموجود ؛ اذا اريد به الثابت ، واما إذا اريد به « الموجود عند الشدائد » فهو من الأسماء الحسنی ، وكذلك المريد ، والمتكلم ؛ فان الارادة والكلام تنقسم الى محمود ومنموم ، فليس ذلك من الاسماء الحسنی بخلاف الحكيم ، والرحيم والصادق ، ونحو ذلك ، فان ذلك لا يكون الا محموداً .

وهكذا كما في حق الرسول حيث قال : (لا تجلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً) فأمرهم ان يقولوا يا رسول الله ، يائي الله ، كما خاطبه الله بقوله : (يا ايها النبي) (يا ايها الرسول) لا يقول يا محمد ؛ يا احمد ؛ يا ابا القاسم ؛ وان كانوا يقولون في الاخبار — كالأذان ونحوه — : اشهد ان محمداً رسول الله كما قال تعالى (محمد رسول الله) وقال : (ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد) وقال : (ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله) .

فهو سبحانه : لم يخاطب محمداً إلا بعت التشريف : كالرسول والنبي ،
 والمزمل ، والمقدر ؛ وخاطب سائر الانبياء بأسمائهم مع انه في مقام الاخبار عنه ،
 قد يذكر اسمه . فقد فرق سبحانه بين حاله الخطاب في حق الرسول ،
 وامرنا بالتفريق بينهما في حقه ؛ وكذلك هو المعتاد في عقول الناس إذا خاطبوا
 الأكابر ، من الأمراء ، والعلماء ، والمشايخ ، والرؤساء لم يخاطبوا ، ويدعوا ،
 إلا باسم حسن . وان كان في حال الخبر عن احدكم ، يقال : هو انسان ، وحيوان
 ناطق وجسم ، ومحدث ومخلوق ، ومربوب ومضروع ، وابن اشي
 وبأكل الطعام ويشرب الشراب .

لكن كل ما يذكر من اسمائه وصفاته في حال الاخبار عنه : يدعى به في حال
 مناجاته ، ومخاطبته ؛ وان كانت اسماء المخلوق فيها ما يدل على نقصه ، وحدوثه ،
 واسماء الله ليس فيها ما يدل على نقص ولا حدوث ؛ بل فيها الأحسن الذي يدل
 على الكمال ، وهي التي يدعى بها ؛ وان كان اذا خبر عنه يخبر باسم حسن او باسم
 لا يبنى الحسن ولا يجب ان يكون حسناً (١) .

واما في الاسماء للمأثورة ، فما من اسم إلا وهو يدل على معنى حسن ، فينبغي
 تدبر هذا للدعاء وللخبر بالمأثور ، وغير بالمأثور الذي قيل لضرورة حدوث
 المخالفين — للتفريق بين الدعاء والخبر ، وبين بالمأثور الذي يقال — او تعريفهم
 لما لم يكونوا به عارفين ، وحينئذ فليس كل اسم ذكر في مقام يذكر في مقام
 بل يجب التفريق .

(١) سقط سطر .

وقال:

فصل

في (القاعدة العظيمة الجليلة) في « مسائل الصفات ، والأفعال » من حيث قدمها ووجوبها ، أو جوازها ومشتقاتها ، أو وجوب النوع مطلقاً ، وجواز الآحاد معينا . فنقول :

(المضافات الى الله) سبحانه في الكتاب والسنة ، سواء كانت إضافة اسم الى اسم ، أو نسبة فعل الى اسم ، أو خبر بـ اسم عن اسم ، لا يخلو من ثلاثة أقسام :

(احدها) إضافة الصفة الى الموصوف ، كقوله تعالى : (ولا يحيطون بشيء من علمه) وقوله : (ان الله هو الرزاق ذو القوة) .

وفي حديث الاستخارة : « اللهم اني استخيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك » وفي الحديث الآخر « اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق » فهذا في الإضافة الاسمية .

وأما بصيغة الفعل فكقوله : (علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم) وقوله : (علم ان لن تحصوه فتاب عليكم) .

واما الخبر الذي هو جملة اسمية : فمثل قوله : (والله بكل شيء عليم) ،
(والله على كل شيء قدير) .

وذلك لأن الكلام الذي توصف به الذوات : إما جملة ، او مفرد . فالجملة
إما اسمية كقوله : (والله بكل شيء عليم) ، او فعلية كقوله : (علم ان لن نحصوه) .
أما للمفرد فلا بد فيه من اضافة الصفة لفظاً او معنى كقوله : (بعى من علمه)
وقوله : (هو اشد منهم قوة) او اضافة الموصوف كقوله : (ذو القوة) .

و (القسم الثانى) : اضافة المخلوقات كقوله : (ناقة الله وسقياها) وقوله :
(وطهر بيتى للطائفين) وقوله : (رسول الله) و (عباد الله) وقوله : (ذو
العرش) وقوله : (وسع كرسى السموات والأرض) .

فهذا القسم لا خلاف بين المسلمين فى انه مخلوق ، كما ان القسم الأول لم
يختلف اهل السنة والجماعة فى انه قديم وغير مخلوق .

وقد خالفهم بعض اهل الكلام فى ثبوت الصفات : لافى احكامها ، وخالفهم
بعضهم فى قدم العلم ، واثبت بعضهم حدوثه ، وليس الغرض هنا تفصيل ذلك .

(الثالث) — وهو محل الكلام هنا — ما فيه معنى الصفة ، والفعل ، مثل
قوله : (وكلم الله موسى تكليماً) ، وقوله : (إنما امره اذا اراد شيئاً ان
يقول له كن فيكون) وقوله : (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى) وقوله :
(يريدون ان يبذلوا كلام الله) ، (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله)
وقوله : (ان الله يحكم ما يريد) ، (فعال لما يريد) .

وقوله : (فباؤوا بغضب على غضب) وقوله : (وغضب الله عليه ولعنه)
وقوله : (فلما آسفونا انتقمنا منهم) وقوله : (ذلك بأنهم اتبعوا ما اسخط
الله وكرههوا رضوانه) وقوله : (رضي الله عنهم ورضوا عنه) .

وقوله : (وان لم تغفر لنا وترحمنا) ، (وقل رب اغفر وارحم) ، (واعف
عنا واغفر لنا وارحمنا) .

وكذلك قوله : (خلق السموات والأرض) (لما خلقت يدي) وقوله :
(ثم استوى على العرش) (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) (هل ينظرون إلا
ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) ، (هل ينظرون الا ان تأتيهم
الملائكة) .

وفي الأحاديث شيء . كثير كقوله في حديث « الشفاعة » : « ان ربي قد
غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعده مثله » وقوله : « ضحك
الله الى رجلين بقتل احدهما الآخر كلاهما يدخل الجنة » وقوله : « ينزل ربنا الى
سما الدنيا » الحديث . واشباه هذا : وهو باب واسع .

وقوله : « إذا تكلم الله بالوحي : سمع اهل السموات »^(١) فالناس فيه
على قولين :

(احدهما) : - وهو قول المعتزلة ، والكلائية ، والاشعرية ، وكثير من

(١) ياض بالأصل .

الحنبلية ، ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية ، وغيرهم — ان هذا القسم لا بد ان يلحق بأحد القسمين قبله ؛ فيكون : إما قديماً قائماً به عند من يجوز ذلك ، وم الكلاية . وإما مخلوقاً منفصلاً عنه ، ويتمتع ان يقوم به نمت او حال او فعل ، او شيء ليس بقديم . ويسمون هذه المسألة : « مسألة حلول الحوادث بذاته » .

ويقولون : يتمتع ان تحل الحوادث بذاته ، كما يسميها قوم آخرون : فعل الذات بالذات ، او في الذات ؛ ورأوا ان تجوز ذلك يستلزم حدوثه ؛ لأن الدليل الذي دلم على حدوث الأجسام : قيام الحوادث بها ؛ فلو قامت به لزم احد الامرين : اما حدوثه ، او بطلان العلم بحدوث العالم .

ومن خالفهم في ذلك قال : دليل حدوث العالم امتناع خلوه عن الحوادث ، وكونه لا يسبقها ، وإما إذا جاز ان يسبقها لم يكن في قيامها به ما يدل على الحدوث .

ويقول آخرون : انه ليس هذا هو الدليل على حدوث العالم ، بل هو ضعيف . ولهم مأخذ آخر .

ثم هم فريقان :

(احدهما) : من يرى امتناع قيام الصفات به أيضاً ؛ لاعتقاده ان الصفات أعراض ، وان قيام العرض به يقتضي حدوثه أيضاً ، وهؤلاء نفاة الصفات من

المترلة ، فقالوا حينئذ : ان القرآن مخلوق ، وانه ليس لله مشيئة قائمة به ، ولا حب ، ولا بغض ، ونحو ذلك .

وردوا جميع ما يضاف الى الله الى اضافة خلق ، او اضافة وصف من غير قيام معنى به .

(والثاني) : مذهب الصفاتية اهل السنة وغيرهم ، الذين يرون قيام الصفات به ، فيقولون : له مشيئة قديمة ، وكلام قديم ، واختلفوا في حبه وبغضه ، ورحمته وأسفه ، ورضاه ، وسخطه ونحو ذلك ، هل هو بمعنى المشيئة ، او صفات اخرى غير للمشيئة ؟ على قولين . وهذا الاختلاف عند الحنبلية والاشعرية وغيرهم . ويقولون : ان الخلق ليس هو شيئاً غير المخلوق ، وغير الصفات القديمة ، من للمشيئة والكلام .

ثم يقولون للتكلمين في الخلق ، هل هو المخلوق ؟ أربعة أقوال :

(احدها) : أن الخلق هو المخلوق .

(والثاني) : أنه قائم بالمخلوق .

(والثالث) : أنه معنى قائم بنفسه .

(والرابع) : انه قائم بالخالق .

قال القاضي ابو يعلي الصغير من اصحابنا : من قال الخلق هو المخلوق ،

ومنهم من قال : الخلق غير المخلوق ، فالخلق صفة قائمة بذاته ، والمخلوق الموجود المخترع . وهذا بناء على اصلنا ، وان الصفات [الناشئة] عن الأفعال موصوف بها في القسم ، وان كانت المفصلات محدثة . قال : وهذا هو الصحيح .

ويقولون في الاستواء والنزول ، والحجي وغير ذلك من انواع الأفعال ، التي هي انواع جنس الحركة : احد قولين :

إما ان يجعلوها من باب « النسب » و « الإضافات » المحضة ، بمعنى ان الله خلق العرش بصفة التحت ، فصار مستوياً عليه ، وانه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه فيصير جاثياً اليهم ونحو ذلك ، وان التكليم إسماع مخاطب فقط ، وهذا قول اهل السنة من اهل هذا القول ، من الحنبلية ومن وافقهم فيه ، او في بعضه من الأشعرية وغيرهم .

او يقول : ان هذه « افعال محضة » في المخلوقات من غير إضافة ، ولا نسبة فهذا اختلاف بينهم ، هل ثبت لله هذه النسب والإضافات ! مع اتفاق التمس على انه لا بد من حدوث « نسب » و « إضافات » لله تعالى ككلمية ونحوها ؟ ويسمى ابن عقيل هذه النسب : « الاحوال » لله ، وليست هي « الأحوال » التي تنازع فيها المتكلمون مثل العالمية ، والقادرية ؛ بل هذه النسب والإضافات يسميها الأحوال .

ويقول : إن حدوث هذه الأحوال ، ليس هو حدوث الصفات ؛ فان هذه الأحوال نسب يتن الله وبين الخلق ، فان ذلك لا يوجب ثبوت معنى قائم

بلنسوب إليه ، كما ان الانسان يصعد الى السطح فيصير فوقه ، ثم يجلس عليه فيصير تحته ، والسطح منتصف نارة بالفوقية والعلو ، ونارة بالتحية والسفول ، من غير قيام صفة فيه ولا تغير .

وكذلك إذا ولد للانسان مولود ، فيصير اخوه عما ، وابوه جداً وابنه اخا ، واخو زوجته خالاً ، وتنسب لهم هذه النسب والاضافات من غير تغير فيهم .

(والقول الثاني) - وهو قول الكرامية ، وكثير من الحنبلية ، واكثر اهل الحديث ، ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية وجمهور المسلمين . واكثر كلام السلف ومن حكى منهم حتى الأشعري ؛ يدل على هذا القول - ان هذه الصفات الفعلية ونحوها ؛ للمضافة الى الله : « قسم ثالث » ليست من المخلوقات المنفصلة عنه ؛ وليست بمنزلة الذات والصفات القديمة الواجبة ، التي لا تتعلق بها مشيئته : لا بأنواعها ولا بأعيانها .

وقد يقول هؤلاء : انه يتكلم اذا شاء ، ويسكت اذا شاء ، ولم يزل متكلماً ؛ بمعنى انه لم يزل يتكلم اذا شاء ويسكت اذا شاء ، وكلامه منه ليس مخلوقاً .

وكذلك يقولون : وان كان له مشيئة قديمة فهو يريد اذا شاء ، ويغضب ويغتمت .

ويقر هؤلاء او اكثرهم ما جاء من النصوص على ظاهره مثل قوله : (ثم استوى على العرش) انه استوى عليه بعد ان لم يكن مستوياً عليه ، وانه

يدنو الى عباده ويقرب منهم ، وينزل الى سماء الدنيا ويحيي يوم القيامة ؛ بعد ان لم يكن جلياً .

ثم من هؤلاء من قد يقول : تحل «الحوادث» بذاته ، ومنهم من لا يطلق هذا اللفظ : إما لعدم ورود الأثر به ؛ وإما لايهام معنى فاسد ؛ من ان ذلك كحلول «الأعراض» بالخلوقات ؛ كما يتمتع جمهور للتكلمين من تسمية صفاته اعراضاً ؛ وان كانت صفات قائمة بالوصوف كالأعراض .

وزعم ابن الخطيب ان أكثر الطوائف والعقلاء : يقرون بهذا القول في الحقيقة ؛ وإن انكروه بالسنتهم ؛ حتى الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية .

أما «الفلاسفة» : فان ضدهم ان الاضافات موجودة في الأعيان ؛ والله موجود مع كل حادث . و «المعية» صفة حادثة في ذاته ؛ وقد صرح ابو البركات البغدادي صاحب «المعتبر» بحديث علوم ، وإرادات جزئية في ذاته للمعية . وقال : انه لا يتصور الاعتراف بكونه إلهاً لهذا العالم إلا مع القول بذلك . ثم قال : الاجلال من هذا الاجلال واجب ، والتنزيه من هذا التنزيه لازم .

وأما «المعتزلة» : فان البصريين كأبي علي وأبي هاشم يقولون بحديث الرئي والمسموع ، وبه تحدث صفة السمعية والبصرية لله ؛ وابو الحسين البصري يقول بتجدد علوم في ذاته بتجدد المعلومات ، والأشعرية ايضاً يقولون بأن للمعلومات لم تكن مسموعة ولا مرئية ؛ ثم صارت مسموعة مرئية بعد وجودها وليس السمع والبصر عندهم مجرد نسبة ؛ بل هو صفة قائمة بذات السميع

البصير ، وقد يلزمون بقولهم : بأن النسخ هو رفع الحكم أو انتهاؤه . وقولهم
علمه بالجزئيات . وكذلك بانقطاع تعلق القدرة والارادة منه .

والتحقيق : ان التصريح بالخلاف في هذا الأصل موجود في عامة الطوائف ،
ليس مخصوصاً بأهل الحديث .

ثم «النفاة» قد يقال ان هذا القول يلزمهم إذا أثبتوا لله نعوتاً غير قديمة ؛
فيصير هذا الأصل متفقاً عليه ، وم قد يعتسرون من تلك اللوازم ؛ تارة بأعذار
صحيفة ؛ فلا يكون لازماً لهم ، وتارة بأعذار غير صحيحة فيكون لازماً لهم ،
وهذا لا ريب فيه .

ولما نصوص الكتاب والسنة : فلا ريب ان ظاهرها موافق لهذا القول ،
لكن الأولون قد يتأولونها او يفوضونها ، واما هؤلاء فيقولون : ان فيها نصوصاً
لا تقبل التأويل . وان ما قبل التأويل قد انضم اليه من القرائن والضمائم^(١)
ما يعلم قطعاً أن الله ورسوله اراد ذلك ؛ او ان هذا مفهوم .

ويقولون : ليس للنفاة دليل معتمد واتما معهم التقليد لأسلافهم بالشناعة ،
والتهويل على المخاطبين الذين لم يعرفوا دقيق الكلام ، وان هذا مذهب عامة
اهل الملل وخراض عباد الله ، واتما خالف ذلك اهل البدع في الملل والأولون
قد يقولون : هذا خلاف الاجماع وهذا كفر ، وهذا يستلزم التغير والحدوث
وقد رأيت للناس في هذا الأصل عجائب .

(١) كذا بالأصل .

وقال الامام احمد في الجزء الذي فيه « الرد على الجهمية والزنادقة » :
وكذلك الله يتكلم كيف شاء ، من غير ان نقول جوف ولا فم ولا شفتان .
وقال بعد ذلك : بل نقول ان الله لم يزل متكلماً اذا شاء ، ولا نقول
انه كان ولا يتكلم حتى خلق . وكلامه فيه طول .
قال :-

(باب ما انكرت الجهمية من ان الله كلم موسى)

فقلنا : لم انكرتم ذلك ؟ قالوا ان الله لم يتكلم ولا يتكلم ، اما كون شيئاً
فعبّر عن الله ، وخلق صوتاً فأسمعه ، وزعموا ان الكلام لا يكون إلا من جوف
ولسان وشفتين .

فقلنا : هل يجوز ان يكون لمكون غير الله ان يقول : (يا موسى إني
انا ربك) ؟ او يقول : (إني انا الله لا إله الا انا فاصبدي واقم الصلاة لذكري) .
فمن زعم ان ذلك غير الله فقد ادعى الربوبية ؛ ولو كان كما زعم الجهمي ان الله
كون شيئاً كان يقول ذلك المكون : (يا موسى إني الله رب العالمين) ولا
يجوز ان يقول : (انا الله رب العالمين) .

وقد قال الله جل ثناؤه : (وكلم الله موسى تكليماً) وقال : (ولما جاء
موسى لميقاتنا وكلمه ربه) وقال : (إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي)
فهذا منصوص القرآن .

واما ما قالوا ان الله لم يتكلم ولا يكلم : فكيف يصنعون بحديث الأعمش عن

خيشمة عن عدي بن حاتم الطائي ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« ما منكم من احد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان » ؟ . ولما قولهم : إن
الكلام لا يكون الا من جوف وفم ، وشفتين ولسان . فنقول : اليس الله
قال للسماوات والأرض (اتنيا طوعاً او كرهاً قالنا اتينا طائعين) ؟ آراها انها
قالت بجوف وفم وشفتين ولسان ؟ .

وقال : (وسخر ناعم داود الجبال يسبحن) آراها انها يسبحن بجوف وفم
ولسان وشفتين ؟ ولكن الله انطقها كيف شاء ، وكذلك الله تسلم كيف شاء ،
من غير ان نقول جوف ولا فم ، ولا شفتان ولا لسان .

فلما خفقه الحجاج قال : ان الله كلم موسى ، الا ان كلامه غيره ، فقلنا :
 وغيره مخلوق ؟ قال : نعم . قلنا : هذا مثل قولكم الأول ، الا انكم تدفعون
عن انفسكم الشنعة ، وحديث الزهري قال : لما سمع موسى كلام ربه قال :
« يارب هذا الذي سمعته هو كلامك ؟ قال : نعم يا موسى هو كلامي ، وانما كلمتك بقوة
 عشرة آلاف لسان ، ولي قوة الألسن كلها ، وانا اقوى من ذلك ، وانما كلمتك
 على قدر ما يطيق بدنك ؛ ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت ! »

قال فلما رجع موسى الى قومه قالوا له صف لنا كلام ربك . فقال :
« سبحان الله ! وهل يستطيع ان اصفه لكم ؟ ! قالوا : فشبهه ؟ قال : « سمعتم
 اصوات الصواعق التي تقبل في احلى حلوة سمعتموها ؟ فكأنه مثله » .

وقلنا للجهمية : من القاتل يوم القيامة : (يا عيسى بن مريم أنت قلت

للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله) ؟ أليس الله هو القائل ؟ قالوا :
يُكُونُ اللهُ شيئاً فيعبر عن الله ، كما كونه فيعبر لموسى .

قلنا : فمن القائل : (فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين .
فلنقصن عليهم بعلم) ؟ اليس الله هو الذي يسأل ؟ قالوا : هذا كله انما يكون
شيئاً فيعبر عن الله .

فقلنا : قد اعظمتكم على الله الغربة ، حين زعمتم انه لا يتكلم ، فشبهتموه
بالأصنام التي تعبد من دون الله ؛ لأن الاصنام لا تتكلم ، ولا تتحرك ، ولا تزول
من مكان الى مكان .

فلما ظهرت عليه الحجة قال : ان الله قد يتكلم ؛ لكن كلامه مخلوق .
قلنا : قد شبهتم الله بمخلقه حين زعمتم ان كلامه مخلوق ، ففي منهبكم قد كان في
وقت من الاوقات لا يتكلم ؛ وكذلك بنو آدم كانوا ولا يتكلمون حتى خلق
لهم كلاماً ، فقد جمعتم بين كفر وتشبيه ؛ فتعالى الله عن هذه الصفة علواً كبيراً .

بل نقول : ان الله لم يزل متكلماً اذا شاء ، ولا نقول إنه كان ولا يتكلم
حتى خلق كلاماً ، ولا نقول انه قد كان لا يعلم حتى خلق علماً ، ولا نقول إنه قد كان
ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول انه قد كان ولا نور له حتى خلق
لنفسه نوراً ، ولا نقول انه قد كان ولا عظمة حتى خلق لنفسه عظمة ، وذكر
كلاماً طويلاً في تقرير الصفات وانها لا تنافي التوحيد .

ومما يشبه هذا ان الصفات التي هي من جنس الحركة : كالإتيان والحجى .
والنزول ، هل تتأول بمعنى مجيء قدرته وامره ؟ على روايتين :

(احدهما) هي بمعنى مجيء قدرته وهي رواية حنبل في المحنة .
و (الثانية) : تمر كسائر الصفات ، وهي ظاهر للمذهب المشهور
عند اصحابنا .

ثم منهم من غلط حنبل ، ومنهم من قال قاله احد إزماعاً لهم ، ومنهم من
جعله رواية خاصة كابن الزاغوني ، وعمم ابن عقيل ذلك في سائر الصفات .

وهذا الأصل يتفرع في أكثر مسائل الصفات ، لا سيما مسألة الكلام
والارادة ، والصفات المتعلقة بالمشيئة ، كالنزول والاستواء ، وهو كان سبب
وقوع النزاع بين امام الأئمة محمد بن اسحاق بن خزيمة ، وبين طائفة من
فضلاء اصحابه .

فصل

قال القاضي: قال: «احمد» في رواية حنبل: لم يزل الله متكلاً علماً .
غفوراً . وقال في رواية عبد الله: لم يزل الله متكلاً إذا شاء . ووجدتها في
«الحنه» رواية حنبل لما سأله عبد الرحمن بن اسحاق قاضي «المصم» فلامه ،
فقال: ما تقول في القرآن؟ قال فقلت: ما تقول في العلم؟ فسكت . فقلت
لعبد الرحمن: القرآن من علم الله ، ومن زعم ان علم الله مخلوق فقد كفر بالله ،
قال: فسألت عبد الرحمن فلم يرد علي شيئاً ، وقال لي عبد الرحمن: كان الله
ولا قرآن ، فقلت: كان الله ولا علم؟ فأمسك . ولو زعم ان الله كان ولا علم
لكفر بالله .

ثم قال ابو عبد الله: لم يزل الله علماً متكلاً ، يعبد الله بصفاته غير محدودة ،
ولا معلومة ، إلا بما وصف به نفسه ، وزد القرآن الى عالمه الى الله فهو اعلم به ؛
منه بدأ واليه يعود .

وقال في موضع آخر: سمعت ابا عبد الله يقول: لم يزل الله متكلاً ،
والقرآن كلام الله غير مخلوق . وعلى كل جهة . ولا يوصف الله بشيء اكثر مما
وصف به نفسه .

وقال أبو بكر عبد العزيز - في الجزء الاول من «كتاب السنة» في المقنع»
- لما سألوهم انكم اذا قلتهم لم يزل متكلماً كان ذلك عبثاً . فقال :
لأصحابنا قولان :

(احدهما) : لم يزل متكلماً كالعلم ؛ لأن ضد الكلام الحرس ، كما ان ضد
العلم الجهل .

قال : ومن أصحابنا من قال قد اثبت لنفسه أنه خالق ، ولم يحز ان يكون خالقاً
في كل حال ؛ بل قلنا انه خالق في وقت ارادته ان يخلق ، وان لم يكن خالقاً في
كل حال ، ولم يبطل أن يكون خالقاً ؛ كذلك وان لم يكن متكلماً في كل حال
لم يبطل أن يكون متكلماً ؛ بل هو متكلم خالق وان لم يكن خالقاً في كل حال
ولا متكلماً في كل حال .

قال القاضي أبو يعلى ، في كتاب «إيضاح البيان في مسئلة القرآن» لما أورد
عليه هذا السؤال فقال : نقول إنه لم يزل متكلماً ، وليس بمكلم ولا مخاطب ،
ولا آسر ولا ناه ؛ نص عليه احمد في رواية حنبل وساق الكلام إلى ان ذكر عن
ابي بكر ما حكاه في المقنع ثم قال : لعل هذا القائل من أصحابنا يذهب الى قول
احمد بن حنبل في رواية عبد الله « لم يزل متكلماً إذا شاء » .

قال : والقائل بهذا قائل بحدوث القرآن ، وقد تأولنا كلام احمد يتكلم إذا
شاء في اول المسئلة ، ولا يشبه هذا وصفه بالخلق والرزق ؛ لأن تلك الصفات

يجب ان تقدر فيها ذلك ؛ وذلك لآتنا لو قدرنا وجود الفعل فيما لم يزل افضى الى قدم العالم ، فأما الكلام فهو كالعلم .

وقال القاضي في اول للسألة : قول احمد : لم يزل غفوراً بيان ان جميع الصفات قديمة ، سواء كانت مشتقة من فعل كالغفران ، والخلق والرزق ، او لم تكن مشتقة . وقوله : لم يزل متكلاً اذا شاء : معناه اذا شاء ان يسمعه .

قلت وطريقة القاضي هذه هي طريقة اصحابه واصحابهم ، وغيرهم : كابن عقيل وابن الزاغوني .

ولما اكثر اهل الحديث من اصحاب احمد وغيرهم ، وكثير من اهل الكلام ايضاً فيخالقونه في ذلك ، ويقولون في الفعل احد قولين :

(احدهما) : - وهو القول الآخر للقاضي ، الذي هو الصحيح عند اصحابنا -
لما ان الفعل قديم والمفعول مخلوق ؛ كما نسلم ذلك لهم في الارادة ، والقول المكون : اي الارادة قديمة ، والمراد محدث ، وكما ان المنازع يقول : التكوين قديم فالمكون مخلوق .

(والثاني) : ان الفعل نفسه عندهم - كالتقول كلاهما - غير مخلوق ، مع انه يكون في حال دون حال ؛ اذ هو قائم بالله ، والمخلوق لا يكون الا منفصلاً عن الله .
ويقولون : ان قول احمد موافق لما قلناه ؛ لأنه قال : لم يزل متكلاً اذا شاء

ولم يقل لم يزل مكلما اذا شاء ، وللتعلق بالشيئة — عند من يقول انه قديم واجب —
انما هو التكليم الذى هو فعل جاز لا التكلم .

فبين ذلك ان احمد — رضى الله عنه — قال فى الموضع الآخر : لم يزل الله
مكلما علماً غفورا . فذكر الصفات الثلاث : الصفة التى هي قديمة واجبة وهي
العلم ، والتى هي جائزة متعلقة بالشيئة وهي المغفرة . فهذان متفق عليهما .

وذكر ايضا التكلم ، وهو القسم الثالث : الذى فيه نزاع ، وهو يشبه العلم
من حيث هو وصف قائم به ، لا يتعلق بالخلق ، ويشبه المغفرة من حيث هو
متعلق بمشيئته ، كما فسرهُ فى الموضع الآخر .

فلم ان قدمه عنده : انه لم يزل اذا شاء تكلم ، واذا شاء سكت ، لم يتجدد
له وصف القدرة على الكلام التى هي صفة كمال ، كما لم يتجدد له وصف القدرة
على المغفرة ، وان كان الكمال هو ان يتكلم اذا شاء ، ويسكت اذا شاء .

واما قول القاضي ان هذا قول محدثه ، فيجيبون عنه بجوابين .

(احدهما) الا يسمى محدثاً ان يسمى حديثاً ، إذ المحدث هو الخلق
المتفصل ، واما الحديث فقد سماه الله حديثاً ، وهذا قول الكرامية ،
واكثر اهل الحديث ، والحنبلية .

و (الثانى) : أنه يسمى محدثاً ، كما فى قوله : (من ذكر من ربهم محدث)
وليس بمخلوق . وهذا قول كثير من الفقهاء ، وأهل الحديث والكلام ،

كدادود بن علي الأصهباني — صاحب للذهب — لكن المنقول عن احمد إنكار ذلك ، وقد يحتج به لاحد قولي اصحابنا .

قال المروزي، قال ابو عبد الله : من داود بن علي الاصهباني؟ — لا فرج الله عنه ، جاءني كتاب محمد بن يحيى النسابوري ، ان داود الاصهباني ، قال : كُتِبَ : ان القرآن محدث ، وذكر ابو بكر الحلال هذه الرواية في « كتاب السنة » ، وقال عبد الله بن احمد : إستأذن « داود » على ابي فقال : من هذا . داود ؟ لا جبر ود الله قلبه ، وودود الله قبره ، فمات مدوداً .

والاطلاقات قد توم خلاف المقصود ، فيقال : إن أردت بقولك محدث انه مخلوق منفصل عن الله — كما يقوله الجهمية ، والمعتزلة ، والنجارية — فهذا باطل لا نقوله ؛ وإن أردت بقولك : انه كلام تكلم الله به بمشيئته ، بعد ان لم يتكلم به بعينه — وإن كان قد تكلم بغيره قبل ذلك ، مع انه لم يزل متكلماً إذا شاء فاننا نقول بذلك . وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة ، وهو قول السلف ، واهل الحديث ؛ وإنما ابتدع القول الآخر الكلاية ، والأشعرية ؛ ولكن اهل هذا القول لهم قولان .

(احدهما) : انه تكلم بعد ان لم يكن متكلماً ؛ وإن كان قادراً على الكلام ، كما انه خلق السموات والأرض ، بعد ان لم يكن خلقهما ، وان كان قادراً على الخلق . وهذا قول الكرامية وغيرهم ممن يقول انه تحله الحوادث ، بعد ان لم تكن تحله ، وقول من قال : انه محدث يحتمل هذا القول ، وإنكار احمد يتوجه اليه .

(والثاني) : انه لم يزل متكلماً بتكلم إذا شاء . وهذا هو الذى يقوله من يقوله من اهل الحديث .

واصحاب هذا القول : قد يقولون : ان كلامه قديم ، وانه ليس بمحدث ولا محدث ؛ فيريدون نوع الكلام ، إذ لم يزل يتكلم إذا شاء ؛ وان كان الكلام المعنى يتكلم به اذا شاء ، ومن قال : ليست تحل ذاته الحوادث ، فقد يريد به هذا المعنى . بناء على انه لم يحدث نوع الكلام فى كيفية ذاته .

وقال ابو عبد الله بن حامد فى « اصوله » ومما يجب الايمان به والتصديق ان الله يتكلم ؛ وان كلامه (قديم) وانه لم يزل متكلماً فى كل اوقاته بذلك موصوفاً ، وكلامه قديم غير محدث ، كالعالم والقدرة ، وقد يجيء على المذهب ان يكون الكلام صفة متكلم لم يزل موصوفاً بذلك ، ومتكلماً كلما شاء وإذا شاء ولا نقول : انه ساكت فى حال ومتكلم فى حال . من حين حدوث الكلام .

والدليل على اثباته متكلماً على ما وصفناه : كتاب الله ، وسنة نبيه ، واجماع اهل الحق ، الا طائفة الضلال « المعتزلة » وغيرهم من المتكلمين ؛ فانهم ابو ان يكون الله متكلماً ، وذكر بعض أدلة الكتاب والسنة . ثم قال بعد ذلك .

فصل

ولا خلاف عن ابي عبد الله ، ان الله كان متكلماً بالقرآن قبل ان يخلق الخلق ، وقبل كل الكائنات موجوداً ، وان الله فيما لم يزل متكلماً كيف شاء وكما شاء ؛ واذا شاء انزل كلامه ، واذا شاء لم ينزله .

وابى ذلك « المعتزلة » فقالوا : حادث بعد وجود المخلوقات .

قلت : فقد حكى القولين ابن حامد ايضاً مع انه يذكر الاتفاق عنه ، على انه لم يزل متكلماً كيف شاء وكما شاء ، لكنه نفى على القولين ان يقال : هو هو ساكت في حال ، ومتكلم في حال ، فأثبت ان يقال : هو متكلم كلما شاء ، واذا شاء . ولا يقال انه ساكت في حال .

وهكذا تقول الكرامية ، إنه لا يوصف بالسكوت والتزول فيما لم يزل لكن بين كلامه وكلامهم فرق ، كما سأحكيه .

قال ابو عبد الله بن حامد في « صفات الفعل » .

فصل

ومما يجب على اهل الايمان التصديق به ان الحق سبحانه ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة ، وينزل يوم عرفة ، من غير تكيف ولا مثل ، ولا تحديد ولا شبه وقال : هذا نص امامنا .

قال يوسف بن موسى : قلت « لأبي عبد الله » : ينزل الله الى سماء الدنيا كيف شاء من غير وصف ؟ قال : نعم ، وقال في مسألة « الاستواء على العرش » فيما رواه عنه خبيل : ربنا على العرش بلا حد ولا صفة .

وقال في رواية للروذي : قيل له عن ابن المبارك : يعرف الله على العرش بحد ؟ قال : بلغني ذلك وإعجبه . ثم قال ابو عبد الله : (هل ينظرون إلا ان يأتيهم الله في ظلل من النمام ؟) وقال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) .

قال ابن حامد : فللذهب على ما ذكرنا لا يختلف ان ذاته تنزل ، ورأيت بعض اصحابنا يروي عن ابي عبد الله في الاثبات انه قال : يأتي بذاته ، قال : وهذا على حد التوهم من قائله ، وخطأ من اضافته اليه كما قررنا عنه من النص .

قال ابن حامد : فاذا تقرر هذا الاصل في نزول ذاته من غير صفة ولا حد ،

فأنا نقول : انه بانتقال من مكانه الذى هو فيه ، الا ان طائفة من اصحابنا ، قالت :
ينزل من غير انتقال من مكانه كيف شاء ، قال : والصحيح ما ذكرنا
لا غيره .

قال : وقد ابا اصل « هذه للسألة » اهل الاعتزال ، فقالوا : لا نزول له ولا
حركة ، ولا له من مكانه زوال ، وهو بكل مكان على ما كان ؛ قال : وهذا
منهم جهل قبيح لنص الأخبار . وساق بعض الأحاديث للأئمة فى ذلك قال .

فصل

ومما يجب التصديق به ، والرضا : مجيئه الى الحشر يوم القيامة بمثابة نزوله الى سمائه ، وذلك بقوله : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وقال : تعالى : (واشرقت الأرض بنور ربها ، ووضع الكتاب ، وجيء بالبينين والشهداء) . قال : وهذا دليل على انه اذا جاءم وجلس على كرسيه اشرقت الأرض كلها بأنواره .

وعبد العزيز بن يحيى الكناني صاحب « الحيدة » و « الرد على الجهمية والقدرية » كلامه في الحيدة والرد على الجهمية يحتمل ذلك : فان مضمون الحيدة انه ابطال احتجاج بشر للرسي بقوله : (الله خالق كل شيء) وقوله : (انا جعلناه قرآناً عربياً) . ثم انه احتج على للرسي بثلاث حجج :

(الاولى) انه قال : إذا كان مخلوقاً فاما ان تقول خلقه في نفسه ، او خلقه في غيره ، او خلقه قائماً بنفسه وذاته .

قال : فان قال : خلق كلامه في نفسه فهذا محال ، ولا تجد السبيل الى القول به من قياس ولا نظر ، ولا معقول ؛ لأن الله لا يكون مكاناً للحوادث ،

ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه — تعالى الله عن ذلك ، وجل وتعظم .

وان قال : خلقه في غيره فيلزمه في النظر والقياس ، ان كل كلام خلقه الله في غيره فهو كلام الله ، لا يقدر ان يفرق بينهما . افيجعل الشعر كلاماً لله ؟ ويجعل قول القدر كلاماً لله ؟ ويجعل كلام الفحش والكفر كلاماً لله ؟ وكل قول ذمه الله وذم قائله كلاماً لله ؟ وهذا محال لا يجد السبيل اليه ، ولا الى القول به لظهور الشناعة ، والفضيحة والكفر على قائله .

وان قال خلقه قائماً بذاته ونفسه ، فهذا هو المحال الباطل الذي لا يجد الى القول به سبيلاً ، في قيس ولا نظر ، ولا معقول ، لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم ، كما لا تكون الارادة إلا من مرید ، ولا العلم الا من علم ، ولا القدرة الا من قدير ، ولا رؤى ولا يرى قط كلام قط قائم بنفسه يتكلم بذاته .

فلما استحال من هذه الالهامات الثلاث ان يكون مخلوقاً ، ثبت انه صفة لله وصفات الله كلها غير مخلوقة .

و (الحجة الثانية) : اتفق هو وبشر على انه كان الله ولا شيء ، وكان ولما يفعل ولم يخلق شيئاً .

قال له : فبأي شيء احدث الاشياء ؟ قال : احدثها بقدرته التي لم تزل .

قال « عبد العزيز » : فقلت صدقت أحدهما بقدرته التي لم تزل ؛ أفليس تقول انه لم يزل قادراً ؟ قال : بلى . فقلت له : افتقول إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا أقول هذا . قلت له : فلا بد ان يلزمك ان تقول انه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة ، وليس الفعل هو القدرة ؛ لأن القدرة صفة لله ولا يقال صفة الله هي الله ، ولا هي غير الله .

قال بشر : ويلزمك أنت أيضاً ان تقول : إن الله لم يزل يفعل ويخلق ، فاذا قلت ذلك ثبت ان المخلوق لم يزل مع الله .

فقلت له : ليس لك ان تحكم علي ، وتلزمي ما لا يلزمي وتحكي ضي ما لم أقل انه لم يزل الخالق يخلق ، ولم يزل الفاعل يفعل فتلزمي ما قلت وانما قلت انه لم يزل الفاعل سيفعل ، ولم يزل الخالق سيخلق ، لأن الفعل صفة لله يقدر عليه ، ولا يتمتع منه مانع .

قال بشر : وأنا أقول : انه احدث الأشياء بقدرته . فقل أنت ما شئت .

قال عبد العزيز : فقلت : يا أمير المؤمنين قد اقر بشر ان الله كان ولا شيء وانه احدث الأشياء ، بعد ان لم تكن شيئاً بقدرته ، وقلت : إما انه احدها بأمره وقوله عن قدرته ، فلا يخلو يا امير المؤمنين ان يكون أول خلق خلقه الله بقول قاله ، او بارادة ارادها ، او بقدرة قدرها ، واي ذلك كان فقد ثبت أن هنا ارادة ومريد ومراد ، وقول وقائل ومقول له ، وقدرة وقادر ومقدور

عليه ، وذلك كله متقدم قبل الخلق ، وما كان قبل الخلق متقدماً فليس هو من الخلق .

قلت : قوله قبل الخلق هو للمريد القائل القادر ، وإرادته وقوله وقدرته ، وإما المراد المقذور عليه للمقول له : فاما ان يريد ثبوته في العلم بقوله له كن او لم يدخل في اللفظ . وهذا الكلام يقتضي ان^(١) وقد قال لم يزل سيفعل ، وقد فسرهُ أيضاً بفعاله كما تقدم .

وذكر ابو عبد الله الحاكم في تاريخ نيسابور في ترجمة الامام محمد ابن اسحاق بن خزيمة : قضية طولية ، في الخلاف الذي وقع بينه وبين بعض اصحابه : مثل ابي علي الثقي ، وابي بكر^{بن اسحاق الضبي} ، وابي بكر ابن ابي عثمان الزاهد ، وابي محمد بن منصور القاضي ، فذكر ان طائفة رفعوا الى الامام انه قد نبغ طائفة من اصحاب^{الشيخ ابو جعفر الطوسي} ، واهم على^{الشيخ ابو جعفر الطوسي} مناهج الكلاية ، وابي بكر الامام شديد على الكلاية .

قال الحاكم فحدثني ابو بكر احمد بن يحيى للتكلم ، قال : اجتمعنا ليلة عند بعض اهل العلم ، وجرى ذكر كلام الله ، اقديم لم يزل ؟ او ثبت عند اخباره تعالى انه تكلم به ، فوقع بيننا في ذلك خوض . قال جماعة منا : ان كلام الباري قديم لم يزل ، وقال جماعة : ان كلامه قديم غير انه لا يثبت إلا باخباره بكلامه .

(١) سقط مقدار ثلاث كلمات .

فبكرت انا الى ابي علي الثقفي واخبرته بما جرى ، فقال : من انكر انه لم يزل فقد اعتقد ان كلام الله محدث ، وانتشرت « هذه المسألة » في البلد ، وذهب منصور الطوسي في جماعة معه الى ابي بكر محمد بن اسحاق ، واخبروه بذلك ، حتى قال منصور : لم اقل للشيخ ان هؤلاء يعتقدون مذهب الكلاية وهذا مذهبهم ؟ فجمع ابو بكر اصحابه وقال : لم اتهمكم غير مرة عن الخوض في الكلام ؟ ولم يزد على هذا ذلك اليوم .

ثم ذكر انه بعد ذلك خرج على اصحابه ، وانه صنف في الرد عليهم ، واتهم ناقضوه ونسبوه الى القول بقول جهنم في ان القرآن محدث ، وجعلهم هو كلاية .

قال الحاكم سمعت ابا سعيد عبد الرحمن بن احمد المقرئ ، يقول : سمعت ابا بكر محمد بن اسحاق يقول : الذي اقول به : ان القرآن كلام الله ، ووجهه ، وتزيله غير مخلوق ؛ ومن قال : ان القرآن او شيئاً منه وعن وجهه وتزيله مخلوق . او يقول : ان الله لا يتكلم بعد ما كان تكلم به في الأزل ، او يقول : ان افعال الله مخلوقة ؛ او يقول : ان القرآن محدث ؛ او يقول : ان شيئاً من صفات الله ، صفات الذات ، او اسما من اسماء الله مخلوق ؛ فهو عندي جهمي يستتاب ؛ فان تاب ولا ضربت عنقه ، والقي على بعض المزابل ؛ هذا مذهبي ، ومذهب من رايت من اهل الأثر في الشرق والغرب ، من اهل العلم . ومن حكى عني خلاف هذا : فهو كاذب باهت ، ومن نظر في كتي المصنفة في العلم ظهر له ، وبان ان الكلاية — لعنهم الله — كذبة فيما يحكون عني مما هو خلاف اصلي ودياتي ، قد عرف اهل الشرق والغرب ؛ أنه لم يصف احد

في التوحيد ، وفي القدر وفي اصول العلم مثل تصنيفي ؛ فالحاكي خلاف ما في
كتبي المصنفة كذبة فسقة .

وذكر عن ابن خزيمة انه قال : زعم بعض جهلة هؤلاء الذين نبغوا في
سنيننا هذه : ان الله لا يكرر الكلام ، فلام يفهمون كتاب الله ؛ ان الله قد اخبر
في نص الكتاب في مواضع انه خلق آدم ، وانه امر الملائكة بالسجود له ؛ فكرر
هذا الذكر في غير موضع ، وكرر ذكر كلامه لموسى مرة بعد اخرى ، وكرر
ذكر عيسى بن مريم في مواضع ، وحمد نفسه في مواضع فقال : (الحمد لله
الذي ازل على عبده الكتاب) و (الحمد لله الذي خلق السموات والارض)
الآية . و (الحمد لله الذي له ما في السموات والارض) وكرر زيادة على ثلاثين
كرة : (فبأي آلاء ربكنا تكذبان) ولم أتوم ان مسلماً يتوم ان الله لا يتكلم
بشيء مرتين ، وهذا مقالة من زعم ان كلام الله مخلوق ، ويتوم انه لا يجوز
ان يقول : خلق الله شيئاً واحداً مرتين .

وقال الحاكم : سمعت ابا بكر احمد بن اسحاق يقول : لما وقع من امرنا
ما وقع ، ووجد بعض الخالفين — يعني للمعتزلة — الفرصة في تقرير مذهبهم
بمحضرتنا ، واغتم بعض الموافقين السعي في فساد الحال انتصب ابو عمرو الجيري
للتوسط فيما بين الجماعة بلا ميل ، وذكر انهم اجتمعوا بداره .

وقال ابو علي الثقفى للامام : ما الذي انكرت من مذاهبنا ايها الامام حتى
نرجع عنه ؟ قال : ميلكم الى مذهب الكلاية ، فقد كان احمد بن حنبل من اشد

الناس على عبد الله بن سعيد . وعلى اجماعه ؛ مثل الحارث وغيره ، حتى طال الخطاب بينه وبين ابي على في هذا الباب .

فقلت : قد جمعت انا اصول مذاهبنا في طبق ؛ فأخرجت اليه الطبق وقلت : تأمل ما جمعته بخطي ، وينته من هذه المسائل ؛ فان كان فيها شيء تسكره ؛ فين لنا وجهه حتى زجع عنه فأخذ مني ذلك الطبق وما زال يتأمله ، وينظر فيه حتى وقف عليه ، ثم رفع راسه وقال : لست ارى شيئاً لا اقول به ، وكله مذهبي ، وعليه رايت مشائخي .

وسأله ان يثبت بخطه آخر تلك الأحرف انه مذهبه ؛ ثم قصده ابو فلان وفلان وفلان ، وقالوا : إن الأستاذ لم يتأمل ما كتبه بخطه ، وقد غدروا بك وغيروا صورة الحال .

قال الحاكم : وهذه نسخة الخط يقول ابو بكر احمد بن اسحاق ، ويحيى بن منصور : كلام الله صفة من صفات ذاته ؛ ليس شيء من كلام الله خلق ولا مخلوق ، ولا فعل ولا مفعول ، ولا محدث ولا حدث ولا احداث ؛ فمن زعم ان شيئاً منه مخلوق او محدث ؛ او زعم ان الكلام من صفة الفعل ؛ فهو جهمي ضال مبتدع . واقول : لم يزل الله متكلماً ، ولا يزال متكلماً والكلام له صفة ذات ، لا مثل لكلامه من كلام خلقه ، ولا نفاد لكلامه ، لم يزل ربنا بكلامه ، وعلمه وقدرته ، وصفات ذاته واحداً ؛ لم يزل ولا يزال .

كلم ربنا انبيائه وكلم موسى ، والله الذي قال له : (اتى انا الله لا إله الا انا

فاعبدني) ويكلم اوليائه يوم القيامة ، ويحسيهم بالسلام ؛ قولاً في دار عدنه . وانه دي عباده فيقول : (ما ذا اجبتم المرسلين) ، ويقول : (لمن الملك ان الله الواحد القهار) .

ويكلم اهل النار بالتوبيخ والعقاب ، ويقول لهم : (اخسئوا فيها ولا تكلمون) .

ويخلو الجبار بكل احد من خلقه فيكلمه ؛ ليس بينه وبين احد منهم ترجمان ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم . ويكلم ربنا جهنم فيقول لها : هل امتلأت ؛ وينطقها فتقول : هل من مزيد .

فمن زعم ان الله لم يتكلم إلا مرة ، ولم يتكلم الا ما تكلم به ؛ ثم انقضى كلامه كفر بالله ؛ بل لم يزل الله متكلاً ، ولا يزال متكلاً ، لا مثل لكلامه ؛ لانه صفة من صفات ذاته ، نفى الله المثل عن كلامه كما نفى المثل عن نفسه ، ونفى النفاذ عن كلامه كما نفى الهلاك عن نفسه فقال : (كل شيء هالك إلا وجهه) وقال : (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي) .

كلام الله غير بائن عن الله . ليس هو دونه ، ولا غيره ولا هو ؛ بل هو صفة من صفات ذاته كعلمه الذي هو صفة من صفات ذاته ، لم يزل ربنا علماً ولا يزال علماً ، ولم يزل متكلاً ولا يزال يتكلم ؛ فهو الموصوف بالصفات

العلی ؛ لم یزل بجميع صفاته التي هي صفات ذاته واحداً ، ولا یزال : (وهو اللطیف الخیر) .

كلم موسى فقال له : (اني انا ربك) فمن زعم ان غير الله كلمه كفر بالله . فان الله ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا فيقول : هل من داع فأجيبه ؟ هل من نائب فأتوب عليه ؟ فمن زعم ان علمه ينزل او امره ضل ، بل ينزل الى سماء الدنيا : المعبود سبحانه ، الذي يقال له : يارحمٰن يارحيم !!

فيكلم عباده بلا كيف (الرحمن على العرش استوى) بلا كيف ، لا كما قالت الجهمية انه على الملك احتوى ، ولا استولى ؛ بل استوى على غرشه بلا كيف ، وهو الله الذي له الأسماء الحسنی ، فمن زعم ان اسماً من اسمائه مخلوق او محدث فهو جهمي ، والله يخاطب عباده عوداً وبدهاً ، ويعيد عليهم قصصه وامره ونبيه ، قرناً فقرناً من زعم ان الله لا يخاطب عباده ، ولا يعيد عليهم قصصه ، وامره ونبيه ، عوداً وبدهاً : فهو ضال مبتدع ، بل الله بجميع صفات ذاته واحد لم يزل ولا يزال ، وما اضيف الى الله من صفات فعله مما هو غير بائن عن الله فغير مخلوق ، وكل شيء اضيف الى الله بائن عنه دونه مخلوق .

واقول : افعال العباد كلها مخلوقة ؛ واقول : الايمان قول وعمل يزيد وينقص ؛ وخير الناس بعد الرسول صلى الله عليه وسلم أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي .

واقول : ان اهل الكباثر في مشيئة الله اذا ماتوا ، ان شاء عندهم ، ثم غفر لهم ، وان شاء غفر لهم من غير تعذيب .

واخبار الآحاد مقبولة اذا نقلها العدول ، وهي توجب العمل ، واخبار التواطىء توجب العلم والعمل .

وصورة خط الامام ابن خزيمة يقول : محمد بن اسحاق اقر عندي ابو بكر احمد بن اسحاق ، وابو محمد يحيى بن منصور بما تضمن بطن هذا الكتاب ، وقد ارضيت ذلك اجمع ، وهو صواب عندي .

قال الحاكم : سمعت ابا الحسن علي بن احمد البوشنجي^(١) الزاهد يقول في ضمن قصة : لما انتهى الينا ما وقع بين مشائخ نيسابور من الخلاف ، خرجت من وطني حتى قصدت نيسابور ، فاجتمع على جماعة يسألون عن تلك المسائل ، فلم اتكلم فيها بقليل ولا كثير .

ثم كتبت : القول ما قاله ابو علي . ودخلت الرمي على عبد الرحمن بن ابي حاتم . فأخبرته بما جرى في نيسابور ، بين ابي بكر واصحابه ، فقال : ما لأبي بكر والكلام ؟ إنما الأولى بنا وبه ان لا نتكلم فيما لم نعلمه . فخرجت من عنده حتى دخلت على ابي العباس الفسائي ، فشرح لي تلك المسائل شرحاً واضحاً ، وقال : كان بعض القدرية من المتكلمين : دفع الى محمد بن اسحاق ، فوقع لكلامه عنده قبول .

(١) هذا الاسم في الأصل بدون نقط .

ثم ذكر انه عرض تلك للسائل على من وجده يبتدأ من الفقهاء ،
والمكلمين ، فتابعوا ابا العباس على مقالته ؛ واغتموا لأبي بكر بن اسحاق فيما
اظهره ؛ وانه بعد ذلك قدم من نيسابور ابو عمرو التجار فكتب لأبي بكر
محمد بن اسحاق الى جماعة من العلماء في تلك المسائل ، واتهم كانوا يرفعون من
خالف ابا بكر بن خزيمة الى السلطان .

قال الحاكم سمعت ابا علي محمد بن اسحاق الأبيوردي يقول : حضرت قرية
فلانة في تسليم لصغير اتباعها " عبد الله بن حمشاد من بني فلان ، وحضرها
جماعة من اعيان البلد ، وكان قد حضرها اسحاق بن ابي الفرد والى نيسابور ؛
فاقرأنا كتاب حمويه بن علي اليه بأن يمثل فيهم امر ابي بكر محمد بن اسحاق
ابن خزيمة من الثقي ، والضرب والحبس .

قال : فقام عبد الله بن حمشاد من ذلك المجلس فقال : طوبام ان كان
ما يقال مكنوباً عليهم . قال ابو علي ثم قال لي عبد الله بن حمشاد : من غد ذلك
اليوم ، اتى رأيت البارحة في المنام كأن احمد بن السري الزاهد المروزي لكنني
برجله ثم قال : كأنك في شك من امور هؤلاء الكلاية ، قال : ثم نظر الى محمد
ابن اسحاق فقال : (هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا اتما هو اله واحد
وليذكر اولوا الألباب) .

(١) كذا بالأصل رسم هذه الكلمات تقريباً .

وذكر الحاكم : سمعت أبا محمد الأنماطي العبد الصالح ، يقول : لما استحكمت تلك الوقعة ، وصار لا يجتمع عشرة في البلد إلا وقع بينهم تشاجر فيه ، وصار أكثر العوام يتضاربون فيه ؛ خرج أبو عمرو الجيري إلى الرتي والأمير الشهيد بها ، حتى ينجز كتباً إلى خليفته . كتاب إلى أبي بكر بن اسحاق بأن ينفى من البلد الأربعة الذين خلفوا أبا بكر . ثم ذكر أنهم عقدوا لهم مجلساً .

وقال شيخ الاسلام أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الانصاري ، في اعتقاد أهل السنة ؛ وما وقع عليه اجماع أهل الحق من الامة .

(باب القول في القرآن)

اعلم ان الله متكلم قائل ، مَدَحَ نفسه بالتكلم ؛ إذ عَابَ الاصنام والعجل انها لا تتكلم ، وهو متكلم كلما شاء تكلم بكلام لا مانع له ولا مكروه ، والقرآن كلامه هو تكلم به ؛ وقد تأول ابن عقيل كلام شيخ الاسلام بنحو ما تأول به القاضي كلام احمد .

وقال شيخ الاسلام ايضاً في كتاب « مناقب الامام احمد بن حنبل » في باب الاشارة عن طريقته في الأصول ؛ لما ذكر كلامه في مسائل القرآن وترتيب البدع التي ظهرت فيه ، ولهم قالوا او لا هو مخلوق ، وجرت المحنة العظيمة ثم ظهرت مسألة اللفظية بسبب حسين الكرايسي وغيره .

إلى ان قال : ثم جاءت طائفة فقالت : لا يتكلم بعد ما تكلم ؛ فيكون

كلامه حادثاً . قال : وهذه سخارة اخرى تقضي في الدين غير عين واحدة .
فانقبه لها ابو بكر بن اسحاق اللنجرودي ابن خزيمة وكانت حينئذ نيسابور
دار الآثار تمد اليها الرقاب وتشد اليها الركاب ، ويجلب منها العلم .

وما ظنك بمجالس يحبس عنها التقفي ، والضجى ، مع ما جمعا من الحديث
والفقه . والصدق ، والورع ، واللسان ، والتثبت ، والقدس ، والمحفل ، لايسرون
بالكلام ، واشتاهم لأهله ؛ فابن خزيمة في بيت ، ومحمد بن اسحاق السراج في
بيت ، وابو حامد بن الشرقى في بيت .

قال شيخ الاسلام : فطار لتلك الفتنة ذاك الامام ابو بكر ؛ فلم يزل
يصيح بتشرعها ، ويصف في ردها ؛ كأنه منذر جيش ، حتى دون في الدفاتر
وتمكن في السرائر ؛ ولقن في الكتائب ونقش في المحارب : ان الله
متكلم إن شاء تكلم وإن شاء سكت ؛ فجزى الله ذاك الامام ، وأولئك النفر
الفر من نصرة دينه ، وتوقيع نبيه خيراً .

قلت : في حديث سلمان من النبي صلى الله عليه وسلم : « الحلال ما احل
الله في كتابه ، والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه »
رواه ابو داود .

وفي حديث ابى ثعلبة عن النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله فرض
فرائض فلا تضيعوها ؛ وحدد حدوداً فلا تعتدوها وحرم محارم فلا
نتهكوها ، وسكت عن اشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها » .

ويقول الفقهاء في دلالة للنطوق والسكوت ، وهو ما نطق به الشارع وهو الله ورسوله ، وما سكت عنه نارة تكون دلالة السكوت أولى بالحكم من للنطوق ؛ وهو مفهوم الموافقة ، ونارة تخالفه وهو مفهوم المخالفة ، ونارة تشبهه وهو القياس المحض .

فثبت بالسنة والاجماع أن الله يوصف بالسكوت ؛ لكن السكوت يكون نارة عن التكلم ، ونارة عن إظهار الكلام وإعلانه ؛ كما قال في الصحيحين عن أبي هريرة يارسول الله أرايتك سكونك بين التكبير والقراءة ماذا تقول ؟ قال أقول : « اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب » الى آخر الحديث .

فقد أخبره انه ساكت وسأله ماذا تقول ؟ فأخبره انه يقول في حال سكوته ؛ اي سكوته عن الجهر والاعلان ، لكن هذان اللغزان المعروفان في السكوت لا تصح على قول من يقول : انه متكلم كما انه عالم ؛ لا يتكلم عند خطاب عباده بشيء ؛ وإنما يخلق لهم إدراكا ليسمعوا كلامه القديم ، سواء قيل هو معنى مجرد ، او معنى وحروف ؛ كما هو قول ابن كلاب والأشعري ، ومن قال بذلك من الفقهاء واهل الحديث والصوفية من الحنبلية وغيرهم .

فهؤلاء إما ان ينعوا السكوت وهو المشهور من قولهم ، او يطلقوا لفظه ويفسروه بعدم خلق إدراك للخلق يسمعون به الكلام القديم ، والنصوص

نهرهم ، مثل قوله : « اذا تكلم الله بالوحي سمع اهل السماء كجر السلسلة على الصفا » .

وقول النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى بهم صلاة الصبح بالحديبية : « أتدرون ماذا قال ربكم الليلة » ؟ وتكليمه لموسى ونداؤه له كما دل عليه الكتاب والسنة ، وعلى قولهم يجوز ان يسمع كل احد الكلام الذي سمعه موسى .

ثم من تفلسف منهم كالغزالي في «مشكاة الأنوار» وجده يجوز مثل ذلك لأهل الصفاء ، والرياضة ؛ وهو ما ينزل على قلوبهم من الالهامات ، كقول النبي صلى الله عليه وسلم : « انه قد كان في الأمم قبلكم محدثون » . وقول أبي السرداء ، وعبادة بن الصامت : « رؤيا للؤمن كلام تكلم به الرب عنده في منامه » .

فيجعلون «الايحاء» و«الالهام» الذي يحصل في اليقظة وال المنام ، مثل سماع موسى كلام الله سواء لا فرق بينهما ؛ إلا ان موسى قصد بذلك الخطاب وغيره سمع ما خاطب به غيره .

ثم عند «التحقيق» يرجعون الى محض الفلسفة ؛ في انه لا فرق بين موسى وغيره بحال ، كما ان هؤلاء للتساؤل للتفلسفة يجعلون خلع «العلمين» إشارة الى ترك العالمين ، و«الطور» عبارة عن العقل الفعال ، ونحو ذلك من تاويلات

الفلاسفة الصابئة ، ومن هذا جنوم من القرامطة والباطنية ، واصحاب « رسائل إخوان الصفا » ونحوهم .

وقد حكى القولين عن اهل السنة - في الارادة ، والسمع والبصر ، ابو عبد الله الحارث بن اسد المحاسبي في كتاب « فهم القرآن » فتكلم على قوله : (حتى نعلم المجاهدين) ونحوه ، وبين ان علم الله قديم ، وانما يحدث للمعلوم .

الى ان قال : وذلك موجود فينا ، ونحن جهال وعلمنا يحدث ، قد نعلم ان كل انسان ميت ، فكلها مات انسان قلنا : قد علمنا انه قد مات ، من غير ان نكون من قبل موته جاهلين انه سيموت إلا اننا قد يحدث لنا اللحظ من الرؤية وحركة القلب إذا نظرنا اليه ميتاً ، لأنه ميت والله لا يحدث فيه الحوادث .

الى أن قال : وكذلك قوله : (لتدخلن للمسجد الحرام ان شاء الله) وقوله : (واذا اردنا ان نهلك قرية) وقوله : (انما امره إذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) .

وليس ذلك منه بيدي الحوادث : إرادة حدث له ، ولا ان يستأنف مشيئة لم تكن له ؛ وذلك فعل الجاهل بالعواقب ، الذي يريد الشيء وهو لا يعلم العواقب ، فلم يزل يريد ما يعلم انه يكون ؛ لم يستحدث إرادة لم تكن ؛ لأن الارادات انما تحدث على قدر ما يعلم المرید ؛ واما من لم يزل يعلم ما يكون وما لا يكون من خير وشر : فقد اراد ما علم على ما علم ؛ لا يحدث له بُدٌّ ؛ اذ كان لا يحدث فيه علم به .

قال أبو عبد الله الحارث : وقد تأول بعض من يدعي السنة ، وبعض أهل البدع ذلك على الحوادث .

فأما من ادعى السنة ؛ فأراد إثبات « القدر » فقال : « إرادة الله » أي حدث من تقديره سابق الإرادة ، وأما بعض أهل البدع ؛ فزعموا أن الإرادة إنما هي خلق حادث وليست مخلوقة ؛ ولكن بهما الله كون المخلوقين ، قال فزعمت أن الخلق غير المخلوقين ، وأن الخلق هو الإرادة ، وأنها ليست بصفة لله من نفسه ، وجل أن يكون شيء حدث بغير إرادة منه ، وجل عن البدوات وتقلب الارادات ، ثم تكلم على أن الحادث هو وقت المراد لأنفس الإرادة ، كقولهم : متى تريد أن آجي ؟ .

إلى أن قال : وكذلك قوله : (إنا معكم مستمعون) ليس معناه : أن يحدث لنا سمعاً ، ولا تكلف بسمع ما كان من قولهم ، قال : وقد ذهب قوم من أهل السنة أن الله استماعاً حادثاً في ذاته ؛ فذهب إلى ما يعقل من الخلق : أنه يحدث منهم علم سمع ؛ لما كان من قول عمن سمعه للقول ؛ لأن المخلوق إذا سمع الشيء حدث له عقد فهم عما أدركه أذنه من الصوت .

قال : وكذلك قوله : (اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله) لا يستحدث بصراً ، ولا لحظاً محدثاً في ذاته ؛ وإنما يحدث الشيء فيراه مكوناً كما لم يزل يعلمه قبل كونه ، لا يغادر شيئاً ولا يخفى عليه منه خافية .

وكذلك قال بعضهم : إن رؤية تحدث ، وقال قوم : إنما معنى (سيرى)

و (إنما مستمعون) إنما للمسموع ، والبصر ، لم يخف على عيني ، ولا على سمعي ،
أن احركه سمعاً وبصراً ، لا بالحوادث في الله .

قال ابو عبد الله : ومن ذهب الى انه يحدث الله استماع مع حدوث
المسموع ، وإبصار مع حدوث المبصر : فقد زاد على الله ما لم يقل ، وإنما على
العباد التسليم لما قال الله : (انه سميع بصير) ولا يزيد ما لم يقل ، وإنما معنى ذلك
كما قال تعالى : (حتى نعلم) حتى يكون المعلوم ، وكذلك حتى يكون المبصر
والمسموع ؛ فلا يخفى على ان يعلمه موجوداً ويسمعه موجوداً ؛ كما علمه بغير
حادث علم في الله ولا بصر ، ولا سمع ولا معنى حدث في ذات الله ؛ تعالى عن
الحوادث في نفسه .

وقال محمد بن الهيصم الكرامي في كتاب (جل الكلام في اصول الدين)
لما ذكر جل الكلام في « القرآن » وأنها مبنية على خمسة فصول :

(احدها) : ان القرآن كلام الله ؛ فقد حكى عن « جهنم » ان القرآن ليس
كلام الله على الحقيقة ، وإنما هو كلام خلقه الله فينسب اليه ، كما قيل : سماء الله
وارضه ، وكما قيل : بيت الله ، وشهر الله . ولما « المعتزلة » فاتهم اطلقوا القول
بأنه كلام الله على الحقيقة ؛ ثم وافقوا جهماً في المعنى ، حيث قالوا كلام خلقه
باتناً منه .

قال : وقال عامة المسلمين : ان القرآن كلام الله على الحقيقة ، وانه
تكلم به .

(والفصل الثاني) ان القرآن غير قديم ؛ فان السكالية واصحاب الأشعري زعموا ان الله كان لم يزل يتكلم بالقرآن ، وقال اهل الجماعة بل انه انما تكلم بالقرآن ؛ حيث خاطب به جبرائيل ، وكذلك سائر الكتب .

(والفصل الثالث) : ان القرآن غير مخلوق ؛ فان الجهمية والتجارية ، والمعتزلة ، زعموا انه مخلوق .

وقال اهل الجماعة : انه غير مخلوق .

(والفصل الرابع) : انه غير بائن من الله ؛ فان الجهمية واشياعهم من المعتزلة قالوا : ان القرآن بائن من الله ، وكذلك سائر كلامه ، وزعموا ان الله خلق كلاماً في الشجرة فسمعه موسى ، وخلق كلاماً في الهواء فسمعه جبرائيل ، ولا يصح عندهم ان يوجد من الله كلام يقوم به في الحقيقة .

وقال اهل الجماعة : بل القرآن غير بائن من الله ، وانما هو موجود منه وقائم به . وذكر في مسألة الارادة ، والخلق والمخلوق وغير ذلك ما يوافق ما ذكره هنا من الصفات الفعلية القائمة بالله ، التي ليست قديمة ولا مخلوقة .

وَقَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ :

أَحْمَدُ بْنُ تَيْمِيَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله نستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ؛ ومن يضل فلا هادي له ؛ وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ؛ وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً .

فَصَلِّ

في « الاسم والمسمى »

هل هو هو ، أو غيره ؟ أو لا يقال هو هو ، ولا يقال هو غيره ؟ أو هو له ؟ أو يفصل في ذلك ؟ .

فإن الناس قد تنازعوا في ذلك ، والتنازع اشتهر في ذلك بعد الأئمة ، بعد أحمد وغيره ، والذي كان معروفاً عند « أئمة السنة » أحمد وغيره : الانكسار على « الجهمية » الذين يقولون : أسماء الله مخلوقة .

(١) قاعدة في الاسم والمسمى .

فيقولون : الاسم غير المسمى ، واسماء الله غيره وما كان غيره فهو مخلوق ؛ وهؤلاء هم الذين فهم السلف وغلظوا فيهم القول ؛ لأن اسماء الله من كلامه وكلام الله غير مخلوق ؛ بل هو للتكلم به ، وهو للمسمى لنفسه بما فيه من الاسماء .

و « الجهمية » يقولون : كلامه مخلوق ، وأسماءه مخلوقة ؛ وهو نفسه لم يتكلم بكلام يقوم بذاته ، ولا سمي نفسه باسم هو المتكلم به ؛ بل قد يقولون : إنه تكلم به ، وسمى نفسه بهذه الأسماء ، بمعنى أنه خلقها في غيره ؛ لا بمعنى أنه نفسه تكلم بها الكلام القائم به . فالقول في أسمائه هو نوع من القول في كلامه .

والذين وافقوا « السلف » على ان كلامه غير مخلوق واسماءه غير مخلوقة ، يقولون : الكلام والاسماء من صفات ذاته ؛ لكن هل يتكلم بمشيئته وقدرته . ويسمي نفسه بمشيئته وقدرته ؟ هذا فيه قولان :

النفى هو قول « ابن كلاب » ومن وافقه .

والاثبات قول « أئمة اهل الحديث والسنة » وكثير من طوائف اهل الكلام ، كالشامية والكرامية وغيرهم ، كما قد بسط هذا في مواضع .

(والمقصود هنا) أن المعروف عن « أئمة السنة » انكارهم على من قال أسماء الله مخلوقة ، وكان الذين يطلقون القول بأن الاسم غير المسمى هذا

مرادهم ؛ فلهذا يروى من الشافعي والاصمعي وغيرهما انه قال : إذا سمعت الرجل يقول : الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة ؛ ولم يعرف ايضاً عن احد من السلف انه قال الاسم هو للمسمى ؛ بل هذا قاله كثير من المنتسبين الى السنة بعد الأئمة ، وانكره اكثر اهل السنة عليهم .

ثم منهم من امسك عن القول في هذه المسألة نفياً وإثباتاً ؛ إذ كان كل من الاطلاقين بدعة كما ذكره الحلال عن ابراهيم الحربي وغيره ؛ وكما ذكره ابو جعفر الطبري في الجزء الذي سماه « صريح السنة » ذكر مذهب اهل السنة المشهور في القرآن ، والرؤية ، والايمان والقدر ، والصحابة وغير ذلك .

وذكر ان « مسألة اللفظ » ليس لأحد من المتقدمين فيها كلام ؛ كما قال لم نجد فيها كلاماً عن صحابي مضى ولا عن تابعي قفا الا عن في كلامه الشفاء . والثناء ، ومن يقوم لدينا مقام الأئمة الاولى « ابو عبد الله احمد بن حنبل » فانه كان يقول : اللفظية جهمية . ويقول : من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع .

وذكر ان القول في الاسم والمسمى من الحماقات المبتدعة التي لا يعرف فيها قول لأحد من الأئمة ، وان حسب الانسان ان ينتهي الى قوله تعالى (والله الاسماء الحسنی) وهذا هو القول بأن الاسم للمسمى . وهذا الاطلاق اختيار اكثر المنتسبين الى السنة من اصحاب الأمام احمد وغيره .

والذين قالوا الاسم هو للمسمى كثير من المنتسبين الى السنة : مثل ابي بكر

عبد العزيز ، وابي القاسم الطبري ، واللالكائي ، وابي محمد البغوي صاحب « شرح السنة » وغيرهم ؛ وهو احد قولي اصحاب ابي الحسن الاشعري اختاره ابو بكر بن فورك وغيره .

و (القول الثاني) وهو المشهور عن ابي الحسن ان الاسماء ثلاثة اقسام تارة يكون الاسم هو للمسمى ، كاسم للوجود . و « تارة » يكون غير المسمى ، كاسم الخالق . و « تارة » لا يكون هو ولا غيره ، كاسم العليم والقدير .

وهؤلاء الذين قالوا : ان الاسم هو للمسمى لم يريدوا بذلك ان اللفظ المؤلف من الحروف هو نفس الشخص للمسمى به ؛ فان هذا لا يقوله عاقل . ولهذا يقال : لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال « نار » احترق لسانه .

ومن الناس من يظن ان هذا مرادم ويشنع عليهم وهذا غلط عليهم ؛ بل هؤلاء يقولون : اللفظ هو التسمية ، والاسم ليس هو اللفظ ؛ بل هو المراد باللفظ ؛ فانك إذا قلت : يا زيد ! يا عمر ! فليس مرادك دعاء اللفظ ؛ بل مرادك دعاء المسمى باللفظ ، وذكرت الاسم فصار المراد بالاسم هو للمسمى .

وهذا لا ريب فيه إذا أخبر عن الاشياء فذكرت اسماؤها ، ف قيل : (محمد رسول الله) (وخاتم النبيين) (وكلم الله موسى تكليما) ، فليس المراد ان هذا اللفظ هو الرسول ، وهو الذي كله الله .

وكذلك اذا قيل : جاء زيد واشهد على عمرو ، وفلان عدل ونحو ذلك ، فاعلم تذكر الاسماء والمراد بها للمسميات ، وهذا هو مقصود الكلام .

فلما كانت اسماء الأشياء اذا ذكرت في الكلام للؤلؤ فاما للمقصود هو المسميات : قال هؤلاء : «الاسم هو المسمى» وجعلوا اللفظ الذي هو الاسم عند الناس هو التسمية ، كما قال البغوي : والاسم هو المسمى وعينه وذاته . قال الله تعالى : (انا نبشرك بغلام اسمه يحيى) اخبر ان اسمه يحيى . ثم نادى الاسم فقال (يايحيى) وقال : (ما تعبدون من دونه الا أسماء سميتموها) واراد الاشخاص المعبودة ؛ لأنهم كانوا يعبدون المسميات . وقال : (سبح اسم ربك الاعلى) ، و(تبارك اسم ربك) .

قال : ثم يقال «للتسمية» أيضاً اسم . واستعماله في التسمية أكثر من المسمى . وقال أبو بكر بن فورك : اختلف الناس في حقيقة «الاسم» ولأهل اللغة في ذلك كلام ، ولأهل الحقائق فيه بيان ، وبين المتكلمين فيه خلاف .

فأما « اهل اللغة » فيقولون : الاسم حروف منظومة دالة على معنى مفرد ، ومنهم من يقول انه قول يدل على مذكور يضاف اليه ؛ يعني الحديث والخبر .

قال : ولما اهل الحقائق فقد اختلفوا ايضاً في معنى ذلك ، فمنهم من قال : اسم الشيء هو ذاته وعينه ، والتسمية عبارة عنه ودلالة عليه ، فيسمى اسماً توسعاً .

وقالت الجهمية والمعتزلة : « الاسماء والصفات » هي الاقوال الدالة على المسميات ، وهو قريب مما قاله بعض اهل اللغة .

والثالث : لاهو هو ، ولا هو غيره ؛ كالعلم والعالم ، ومنهم من قال اسم الشيء هو صفته ووصفه .

قال : والذي هو الحق عندنا قول من قال : اسم المي هو عينه وذاته ،
واسم الله هو الله ، وتقدير قول القائل : بسم الله افعل ، أى بالله افعل ، وان
اسمه هو هو .

قال : وإلى هذا القول ذهب « ابر عبيد القاسم بن سلام » واستدل
بقول ليد .

الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يك حولا كاملاً فقد اعتذر
والمعنى ثم السلام عليكما ؛ فان اسم السلام هو السلام .

قال : واحتج اصحابنا فى ذلك بقوله تبارك وتعالى : (تبارك اسم ربك
ذو الجلال والاكرام) وهذا هو صفة للمسمى لا صفة لما هو قول وكلام ،
وبقوله : (سبح اسم ربك) فان للمسبح هو المسمى وهو الله ، وبقوله سبحانه :
(انا نبشرك بغلام اسمه يحيى) ، ثم قال : (يا يحيى خذ الكتاب بقوة) فنادى الاسم
وهو المسمى .

وبأن الفقهاء اجمعوا على ان الحالف باسم الله كالحالف بالله فى بيان انه تعتقد
اليمن بكل واحد منهما ؛ فلو كان اسم الله غير الله لكان الحالف بغير الله
لا تعتقد يمينه ؛ فلما انعقد ، ولزم بالحنث فيها كفارة دل على ان اسمه هو .

ويدل عليه ان القائل اذا قال : ما اسم معبودكم ؟ قلنا الله . فاذا قال :

وما معبودكم؟ قلنا الله فنجيب في الاسم بما يجيب به في المعبود؛ فدل على ان اسم المعبود هو المعبود لا غير. وبقوله: (ما تعبدون من دونه الا أسماء سيمتروها اثم وآبؤكم) واتما عبدوا المسميات لا الاقوال التي هي اعراض لا تعبد.

قال: فان قيل: اليس يقال: الله اله واحد وله اسماء كثيرة فكيف يكون الواحد كثيراً؟ قيل اذا اطلق «اسماء» فلما راد به مسميات المسمين، والشيء قد يسمى باسم دلالة كما يسمى المقدور قدرة.

قال: فلي هذا يكون معنى قوله: باسم الله: اي بالله، والباء مضاهي الاستعانة واطهار الحاجة، وتقديره: بك استعين واليك احتاج، وقيل تقدير الكلمة: ابتدىء او ابدأ باسمك فيما اقول وافعل.

قلت: لو اقتصروا على ان اسماء الشيء اذا ذكرت في الكلام فلما راد بها المسميات - كما ذكروه في قوله: (يا يحيى) ونحو ذلك - لكان ذلك معنى واضحاً لا ينازعه فيه من فهمه، لكن لم يقصروا على ذلك؛ ولهذا أنكر قولهم جمهور الناس من اهل السنة وغيرهم لما في قولهم من الامور الباطلة، مثل دعواهم ان لفظ اسم الذي هو «اسم» معناه ذات الشيء ونفسه، وان الاسماء - التي هي الاسماء - مثل زيد وعمر هي التسميات؛ ليست هي اسماء المسميات، وكلاهما باطل مخالف لما يطلع عليه جميع الناس من جميع الأمم ولما يقولونه.

فاتهم يقولون: ان زيدا وعمراً ونحو ذلك هي اسماء الناس، والتسمية

جعل الشيء اسماً لغيره هي مصدر سميت تسمية اذا جعلت له اسماً و « الاسم » هو القول الدال على المسمى ، ليس الاسم الذي هو لفظ اسم هو المسمى ؛ بل قد يراد به المسمى ؛ لأنه حكم عليه ودليل عليه .

وايضاً : فهم تكلفوا هذا التكليف ؛ ليقولوا ان اسم الله غير مخلوق ، ومرادهم ان الله غير مخلوق ، وهذا مما لا تنازع فيه الجهمية والمعتزلة ؛ فان اولئك ما قالوا الأسماء مخلوقة إلا لما قال هؤلاء هي التسميات ، فوافقوا الجهمية والمعتزلة في المعنى ، ووافقوا اهل السنة في اللفظ . ولكن ارادوا به ما لم يسبقهم احد الى القول به من ان لفظ اسم وهو « الف سين ميم » معناه اذا اطلق هو الذات المسماة ؛ بل معنى هذا اللفظ هي الاقوال التي هي اسماء الأشياء ، مثل زيد وعمر ، وعالم وجاهل . فلفظ الاسم لا يدل على أن هذه الاسماء هي مسماة .

ثم قد عرف انه اذا أطلق الاسم في الكلام المنظوم فالمراد به للمسمى ؛ فلماذا يقال : ما اسم هذا ؟ فيقال : زيد . فيجاب باللفظ ، ولا يقال : ما اسم هذا فيقال هو هو ؛ وما ذكروه من الشواهد حجة عليهم .

أما قوله : (انا نبشرك بغلام اسمه يحيى ؛ لم نجعل له من قبل سمياً) ثم قال : (يا يحيى) فالاسم الذي هو يحيى هو هذا اللفظ المؤلف من (ياوحا ويا) هذا هو اسمه ، ليس اسمه هو ذاته ؛ بل هذا مكبرة . ثم لما ناداه فقال : (يا يحيى) . فالقصد المراد بنداء الاسم هو نداء للمسمى ؛ لم يقصد نداء اللفظ ، لكن للتكلم لا يمكنه نداء الشخص المتنادى إلا بذكر اسمه وندائه ؛ فيعرف

حينئذ ان قصده نداء الشخص المسمى ، وهذا من فائدة اللغات وقد يدعى بالاشارة ، وليست الحركة هي ذاته ، ولكن هي دليل على ذاته .

واما قوله : (تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام) ففيها قراءتان :
الأكثرون يقرمون (ذي الجلال) فالرب للمسمى : هو ذو الجلال والاكرام .

وقرأ ابن عامر : (ذو الجلال والاكرام) وكذلك هي في المصحف الشامي ؛
وفي مصاحف اهل الحجاز والمراق هي بالياء .

واما قوله (وبقي وجه ربك ذو الجلال والاكرام) فهي بالواو باتفاقهم ،
قال ابن الانباري وغيره (تبارك) تفاعل من البركة ، والمعنى ان البركة تنكتسب
وتنال بذكر اسمه ، فلو كان لفظ الاسم معناه المسمى لكان يكفي قوله (تبارك
ربك) فان نفس الاسم عندهم هو نفس الرب ؛ فكان هذا تكريراً .

وقد قال بعض الناس : ان ذكر الاسم هنا صلة ، والمراد تبارك ربك ؛
ليس المراد الاخبار عن اسمه بأنه تبارك ؛ وهذا غلط ، فانه على هذا يكون قول
المصلي تبارك اسمك اي تباركت انت ، ونفس اسماء الرب لا بركة فيها . ومعلوم
ان نفس اسمائه مباركة وركبتها من جهة دلالتها على المسمى .

ولهذا فرقت الشريعة بين ما يذكر اسم الله عليه ، وما لا يذكر اسم الله
عليه في مثل قوله : (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) وقوله : (وما لكم الا
تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه) وقوله (واذكروا اسم الله عليه) وقول النبي

صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم : « وان خالط كلبك كلاب اخرى فلا تأكل فانك انما سميت على كلبك ولم تسم على غيره » .

واما قوله تعالى : (ما تعبدون من دونه الا أسماء سميتموها اتم وأبأؤكم) .
فليس المراد كما ذكره : انكم تعبدون الاوثان للمسة ، فان هذا
م معترفون به .

والرب تعالى نفى ما كانوا يعتقدونه ، وأثبت ضده ، ولكن المراد أنهم
سموها آلهة ، واعتقدوا نبوت الالهية فيها ؛ وليس فيها شيء من الالهية ، فاذا
عبدوها معتقدين إلهيتها مسمين لها آلهة لم يكونوا قنعوا بالاسماء ابتدعوها
م ، ما أنزل الله بها من سلطان ؛ لأن الله لم يأمر بعبادة هذه ولا جعلها آلهة
كما قال : (واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة
يعبدون ؟) فتكون عبادتهم لما تصوروه في انفسهم من معنى الالهية ،
وعبروا عنه بالسنتهم ، وذلك امر موجود في اذهانهم والسنتهم ، لاحقيقة له في
الخارج ؛ فما عبدوا إلا هذه الأسماء التي تصوروها في اذهانهم ، وعبروا
عن معانيها بالسنتهم ؛ وهم لم يقصدوا عبادة الضم إلا لكونه إلهاً عندهم ، والهيته
هي في انفسهم ؛ لا في الخارج ، فما عبدوا في الحقيقة إلا ذلك الخيال الفاسد
الذي عبر عنه .

ولهذا قال في الآية الأخرى : (وجعلوا لله شركاء قل سموم ام تنبثونه بما
لا يعلم في الارض ام بظاهر من القول) يقول : سموم بالاسماء التي يستحقونها

هل هي خالقة رازقة محيية مميتة أم هي مخلوقة لا تملك ضراً ولا نفعاً؟؟ فإذا سمعناها فوصفوها بما تستحقه من الصفات تبين ضلالهم . قال تعالى: (أم تدعونهم بما لا يعلم في الأرض ؟) وما لا يعلم أنه موجود فهو باطل لا حقيقة له ، ولو كان موجوداً لعلمه موجوداً (أم بظاهر من القول) لم بقول ظاهر باللسان لاحقيقة له في القلب ؛ بل هو كذب وهتان .

وأما قولهم : إن الاسم يراد به « التسمية » وهو القول : فهذا الذي جعلوه تسمية هو الاسم عند الناس جميعهم ، والتسمية جعله اسماً والاخبار بأنه اسم ونحو ذلك ، وقد سلموا ان لفظ الاسم أكثر ما يراد به ذلك ، وادعوا ان لفظ الاسم الذي هو « الف سين ميم » : هو في الأصل ذات الشيء ، ولكن التسمية سميت اسماً لدلالاتها على ذات الشيء : تسمية للدال باسم المدلول ، ومثله بلفظ القدرة ؛ وليس الامر كذلك ؛ بل التسمية مصدر سمي يسمى تسمية ، والتسمية نطق بالاسم وتكلم به ، ليست هي الاسم نفسه ، واسماء الاشياء هي الالفاظ الدالة عليها ، ليست هي اعيان الاشياء .

وتسمية المقدر قدرة ، هو من باب تسمية المفعول باسم المصدر ، وهذا كثير شائع في اللغة كقولهم للمخلوق خلق ، وقولهم درم ضرب الامير ، اي مضروب الامير ، ونظائره كثيرة .

وابن عطية سلك مسلك هؤلاء وقال : الاسم الذي هو « الف وسين وميم » يأتي في مواضع من الكلام الفصيح يراد به المسمى ، ويأتي في مواضع

يراد به التسمية ، نحو قوله صلى الله عليه وسلم : « ان الله تسعة وتسعين اسماً »
وغير ذلك ، ومتى أريد به المسمى قائماً هو صلة كالزائد ، كأنه قال في هذه
الآية : سبح ربك الأعلى أي زهه .

قال : وإذا كان الاسم واحد الأسماء كزيد وعمرو ، فيجيء في الكلام على
ما قلت لك . تقول : زيد قائم تريد للمسمى ، وتقول : زيد ثلاثة احرف ، تريد
التسمية نفسها ، على معنى زه اسم ربك عن ان يسمى به ضم او وثن ، فيقال له :
« اله اورب » .

قلت : هذا الذي ذكره لا يعرف له شاهد ، لا من كلام فصيح ولا
غير ذلك ، ولا يعرف ان لفظ اسم « الف سين ميم » يراد به المسمى ، بل المراد
به الاسم الذي يقولون هو التسمية .

وأما قوله : تقول زيد قائم تريد للمسمى . فزيد ليس هو « الف سين ميم »
بل زيد مسمى هذا اللفظ ، فزيد يراد به للمسمى ، ويراد به اللفظ .

وكذلك اسم « الف سين ميم » يراد به هذا اللفظ : ويراد به معناه ، وهو
لفظ زيد وعمرو وبكر ؛ فتلك هي الأسماء التي تراد بلفظ اسم ؛ لا يراد بلفظ اسم
نفس الأشخاص ؛ فهذا ما اعرف له شاهداً صحيحاً ، فضلاً عن ان يكون هو
الاصل ، كما ادعاء هؤلاء .

قال تعالى : (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها وخروا الذين يلحدون في اسمائه) . فأسماءه الحسنى مثل : (الرحمن الرحيم) و (الغفور الرحيم) فهذه الأقوال هي أسماء الحسنى ، وهي إذا ذكرت في الدعاء والخبر يراد بها المسمى . إذا قال : (وتوكل على العزيز الرحيم) فالمراد المسمى ليس المراد أنه يتوكل على الأسماء التي هي أقوال ؛ كما في سائر الكلام : كلام الخالق ، وكلام المخلوقين .

وما ذكروه من أن القائل إذا قال : ما اسم معبودكم ؟ قلنا : الله . فنجيب في الاسم بما يجب به في المعبود : فدل على أن اسم المعبود هو المعبود : حجة باطلة ، وهي عليهم لا لهم .

فإن القائل إذا قال : ما اسم معبودكم ؟ فقلنا : الله . فالمراد أن اسمه هو هذا القول ، ليس المراد أن اسمه هو ذاته وعينه الذي خلق السموات والأرض ، فإنه إنما سأل عن اسمه لم يسأل عن نفسه ؛ فكان الجواب بذكر اسمه .

وإذا قال : ما معبودكم ؟ فقلنا الله : فالمراد هناك المسمى ؛ ليس المراد أن المعبود هو القول ، فلما اختلف السؤال في للموضعين اختلف المقصود بالجواب ، وإن كان في الموضعين قال الله ، لكنه في أحدهما يريد هذا القول الذي هو من الكلام ، وفي الآخر يريد به للمسمى بهذا القول . كما إذا قيل : ما اسم فلان ؟ فقيل : زيد أو عمر ، فالمراد هو القول . وإذا قال : من أميركم أو من

أنكمت؟ فقيل زيد أو عمرو ، فالمراد به الشخص ، فكيف يجعل المنقوص
في للموضعين واحداً .

ولهذا قال تعالى : (والله الأسماء الحسنى) كان لا بد انه نفسه له الأسماء
الحسنى . ومنها اسمه الله . كما قال : (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا
فله الأسماء الحسنى) ، فالذى له الأسماء الحسنى هو المسمى بها ؛ ولهذا كان في
كلام الامام احمد ان هذا الاسم من اسمائه الحسنى ؛ وتارة يقول الأسماء الحسنى له
اي للمسمى ليس من الأسماء ؛ ولهذا في قوله (والله الأسماء الحسنى) لم يقصد ان
هذا الاسم له الأسماء الحسنى ؛ بل قصد ان المسمى له الأسماء الحسنى .

وفي حديث انس الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان نقش
خاتمه : (محمد رسول الله) محمد سطر ، ورسول سطر ، والله سطر ، وورد
الخط للكتوب الذي كتب به ذلك ؛ فالخط الذي كتب به محمد سطر ، والخط
الذي كتب به رسول سطر ، والخط الذي كتب به الله سطر .

ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم « يقول الله تعالى : انا مع عبدي
ما ذكرني وتحركت بي شفتاه » فعلوم ان المراد تحرك شفتاه بذكر اسم الله ، وهو
القول ليس المراد ان الشفتين تحرك بنفسه تعالى .

واما احتجاجهم بقوله : (سبع اسم ربك الأعلى) ، وان المراد سبع ربك
الأعلى ، وكذلك قوله : (تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام) وما اشبه ذلك
فهذا للتأني في قولان معروفان ، وكلاهما حجة عليهم .

منهم من قال : « الاسم » هنا صلة والمراد سبوح ربك ، وتبارك ربك . وإذا قيل : هو صلة فهو زائد لا معنى له ؛ فيبطل قولهم ان مدلول لفظ اسم « الف سين ميم » هو المسمى ، فانه لو كان له مدلول مراد لم يكن صلة . ومن قال انه هو المسمى وانه صلة ، كما قاله ابن عطية ؛ فقد تناقض فان الذي يقول هو صلة لا يحصل له معنى ؛ كما يقوله من يقول ذلك في الحروف الزائدة التي تبيح للتوكيد ، كقوله : (فبأرحمة من الله لت لهم) و (عما قليل ليصبحن نادمين) ونحو ذلك .

ومن قال : إنه ليس بصلة ، بل المراد تسييح الاسم نفسه ، فهذا مناقض لقولهم مناقضة ظاهرة .

و « التحقيق » أنه ليس بصلة ، بل أمر الله بتسييح اسمه ، كما امر بذكر اسمه . والمقصود بتسييحه وذكره هو تسييح المسمى وذكره ، فان المسبح والذاكر إنما يسبح اسمه ويذكر اسمه ؛ فيقول : سبحان ربي الأعلى ، فهو نطق بلفظ ربي الأعلى ، والمراد هو المسمى بهذا اللفظ . فتسييح الاسم هو تسييح المسمى . ومن جعله تسييحاً للاسم يقول للمعنى انك لا تسم به غير الله ، ولا تلحد في اسمائه فهذا مما يستحقه اسم الله ، لكن هذا تابع للمراد بالآية ليس هو المقصود بها القصد الأول .

وقد ذكر « الأقوال الثلاثة » غير واحد من المفسرين . كالبنوي قال قوله : (سبح اسم ربك الأعلى) ؛ أي قل سبحان ربي الأعلى . وإلى هذا ذهب جماعة

من الصحابة ، وذكر حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ : (سبح اسم ربك الأعلى) فقال : « سبحان ربى الأعلى » .

قلت : فى ذلك حديث عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما نزل (فسبح باسم ربك العظيم) قال : « اجعلوها فى ركوعكم » ولما نزل : (سبح اسم ربك الأعلى) قال : « اجعلوها فى سجودكم » والمراد بذلك ان يقولوا فى الركوع سبحان ربى العظيم ، وفى السجود سبحان ربى الأعلى ، كما ثبت فى الصحيح عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام بالبقرة والنساء وآل عمران ، ثم ركع نحواً من قيامه يقول : « سبحان ربى العظيم » وسجد نحواً من ركوعه يقول : « سبحان ربى الأعلى » .

وفى السنن عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم : « إذا قال العبد فى ركوعه : سبحان ربى العظيم ثلاثاً فقد تم ركوعه ، وذلك أدناه ، وإذا قال فى سجوده : سبحان ربى الأعلى ثلاثاً فقد تم سجوده وذلك أدناه » وقد اخذ بهذا جمهور العلماء .

قال البغوي : وقال قوم معناه نزه ربك الأعلى عما يصفه به الملحدون . وجعلوا الاسم صلة . قال : ويحتج بهذا من يجعل الاسم وللسمى واحداً ؛ لأن احداً لا يقول سبحان اسم الله وسبحان اسم ربنا إنما يقولون : سبحان الله وسبحان ربنا . وكان معنى : (سبح اسم ربك) سبح ربك .

قلت : قد تقسم الكلام على هذا ، والذي يقول سبحان الله وسبحان ربنا

إنما نطق بالاسم الذي هو الله ، والذي هو ربنا ؛ فتسليحه إنما وقع على الاسم ، لكن مراده هو المسمى ، فهذا يبين انه ينطق بسم المسمى والمراد المسمى . وهذا لا رب فيه ، لكن هذا لا يدل على ان لفظ اسم الذي هو « الف سين ميم » المراد به المسمى .

لكن يدل على ان « اسماء الله » مثل الله ، وربنا ، وربى الأعلى ونحو ذلك ، يراد بها المسمى مع انها هي في نفسها ليست هي للمسمى ، لكن يراد بها المسمى ، فأما اسم هذه الأسماء « الف سين ميم » فلا هو للمسمى الذي هو الذات ، ولا يراد به المسمى الذي هو الذات ؛ ولكن يراد به مسماه الذي هو الأسماء ، كأسماء الله الحسنى ، في قوله : (والله الاسماء الحسنى) فلها هذه الاسماء الحسنى التي جعلها هؤلاء هي التسميات ، وجعلوا التعبير عنها بالأسماء توسعاً ؛ مخالفاً إجماع الأمم كلهم من العرب وغيرهم ، وخالفوا صريح العقول وصريح الثقول .

والذين شاركهم في هذا الأصل وقالوا : « الأسماء ثلاثة » قد تكون هي للمسمى وقد تكون غيره ، وقد تكون لا هي هو ولا غيره ، وجعلوا الخالق والرازق ونحوها غير المسمى ، وجعلوا العليم والحكيم ونحوها للمسمى : غلطوا من وجه آخر ، فانه إذا سلم لهم ان المراد بالاسم الذي هو « الف سين ميم » هو مسمى الاسماء ؛ فاسمه الخالق هو الرب الخالق نفسه ، ليس هو المخلوقات المنفصلة عنه ، واسمه العليم هو الرب العليم الذي العلم صفة له ، فليس العلم هو المسمى ؛ بل المسمى هو العليم ؛ فكان الواجب ان يقال على اصلهم : الاسم هنا هو المسمى وصفته .

وفي الخالق الاسم هو للمسمى وقوله : ثم قولهم إن الخلق هو المخلوق ، وليس الخلق فعلاً قائماً بذاته قول ضعيف ، يخالف لقول جمهور المسلمين . كما قد بسط في موضعه .

فتبين ان هؤلاء الذين قالوا : «الاسم هو للمسمى» إنما يسلم لهم ان اسماء الأشياء اذا ذكرت في الكلام اريد به للمسمى ، وهذا مما لا يناع في احد من العقلاء ؛ لأن لفظ اسم (الف ، سين ، ميم) يراد به الشخص . وما ذكره من قول لبيد :
✽ الى الحول ثم اسم السلام عليكما ✽

فراده ثم التطق بهذا الاسم وذكره وهو التسليم المقصود ، كأنه قال ثم سلام عليكم ، ليس مراده ان السلام يحصل عليهما بدون ان ينطق به ، ويذكر اسمه . فان نفس السلام قول ، فان لم ينطق به ناطق ويذكره لم يحصل .

وقد احتج بعضهم بقول سيبويه ان الفعل امثلة اخذت من لفظ احداث الأسماء ، وبني لما مضى ولما لم يكن بعد ، وهذا لا حجة فيه ؛ لأن سيبويه مقصوده بذكر الاسم والفعل ونحو ذلك الألفاظ . وهذا اصطلاح التحويين ، سمو الألفاظ بأسماء معانيها ؛ فسموا قام ويقوم وقم فعلاً ؛ والفعل هو نفس الحركة ؛ فسموا اللفظ الدال عليها باسمها .

وكذلك إذا قالوا : اسم معرب ومبني . فقصودهم اللفظ ، ليس مقصودهم للمسمى ، وإذا قالوا هذا الاسم فاعل فإراهم انه فاعل في اللفظ ؛ اي اسند اليه الفعل ، ولم يرد سيبويه بلفظ الأسماء للمسميات كما زعموا ؛ ولو اراد ذلك فسدت صناعته .

فصل

وأما الذين قالوا : ان الاسم غير المسمى ، فهم إذا أراحوا ان الاسماء التي هي أقوال ليست نفسها هي للمسميات ، فهذا أيضاً لا ينازع فيه أحد من العقلاء .

وأرباب القول الاول لا ينازعون في هذا ؛ بل عبروا عن الاسماء هنا بالتسميات ، ومع ايضاً لا يمكنهم النزاع في ان الأسماء المذكورة في الكلام ، مثل قوله يا آدم ؛ يا نوح ؛ يا ابراهيم ؛ إنما يريد بها تدبأه للمسمين بهذه الأسماء .

وإذا قيل : خلق الله السموات والأرض ، فللمراد خلق المسمى بهذه الالفاظ ؛ لم يقصد انه خلق لفظ السماء ولفظ الارض ، والناس لا يفهمون من ذلك إلا للخيال المراد به ، ولا يخطر بقلب احد ارادة الالفاظ ؛ لما قد استقر في نفوسهم من ان هذه الالفاظ والاسماء يراد بها المعاني والمسميات ؛ فاذا تكلم بها فهذا هو المراد ؛ لكن لا يعلم انه المراد ان لم ينطق بالالفاظ والأسماء للمينة للمراد الدالة عليه . وهذا من البيان الذي انعم الله به على بني آدم في قوله : (خلق الانسان علمه البيان) وقد علم آدم الأسماء كلها سبحانه وتعالى .

ولكن هؤلاء الذين اطلقوا من الجهمية والمعتزلة ان الاسم غير المسمى مقصودهم ان اسماء الله غيره ؛ وما كان غيره فهو مخلوق .

ولهذا قالت الطائفة الثالثة : لا نقول هي المسمى ولا غير المسمى .

فيقال لهم : قولكم ان اسماء غيره مثل قولكم ان كلامه غيره ، وان إرادته غيره ، ونحو ذلك ، وهذا قول الجهمية نفاة الصفات ، وقد عرفت شبههم وفسادها في غير هذا الموضع ؛ وعم متافضون من وجوه كما قد بسط في مواضع .

فانهم يقولون : لا ثبت قديماً غير الله ، او قديماً ليس هو الله ، حتى كفروا اهل الاثبات ، وان كانوا متأولين ، كما قال ابو الهذيل : ان كل متأول كان تأويله تشبيهاً له بخلقه وتجويزاً له في فعله وتكذيباً لحبیره فهو كافر ؛ وكل من اثبت شيئاً قديماً لا يقال له الله فهو كافر ، ومقصوده تكفير مثبتة الصفات والقدر ، ومن يقول ان اهل القبلة يخرجون من النار ولا يخلون فيها .

فما يقال لهؤلاء : ان هذا القول ينمكس عليكم ، فأتتم اولى بالتشبيه والتجويز والتكذيب ؛ واثبات قديم لا يقال له الله ، فانكم تشبهونه بالجمادات بل بالعدومات ، بل بالمتنعات ، وتقولون انه يحبط الحسنات العظيمة بالذنوب الواحد ؛ ويخلد عليه في النار ، وتكذبون بما اخبر به من مغفرته ورحمته ،

واخراجه اهل الكباثر من النار بالشفاعة وغيرها ، وانه من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره .

وانتم تثبتون قديماً لا يقال له الله ، فانكم تثبتون ذاتاً مجردة عن الصفات ، ومعلوم انه ما ليس بنحي ، ولا عليم ، ولا قدير ؛ فليس هو الله ، فمن أثبت ذاتاً مجردة فقد اثبت قديماً ليس هو الله ، وان قال انا اقول انه لم يزل حياً عليمًا قديرًا ، فهو قول مثبتة الصفات ؛ فنفس كونه حياً ليس هو كونه علماً ، ونفس كونه علماً ليس هو كونه قادراً ، ونفس ذلك ليس هو كونه ذاتاً متصفة بهذه الصفات ، فهذه معان متميزة في العقل ليس هذا هو هذا .

فان قلتم هي قديمة فقد اثبتتم معاني قديمة ؛ وان قلتم هي شيء واحد جعلتم كل صفة هي الأخرى ، والصفة هي الموصوف ، فجعلتم كونه حياً هو كونه علماً وجعلتم ذلك هو نفس الذات ، ومعلوم ان هذا مكابرة ، وهذه المعاني هي معاني اسمائه الحسنى ، وهو سبحانه لم يزل متكلاً اذا شاء .

فهو للسمى نفسه بأسمائه الحسنى ، كما رواه البخاري في صحيحه عن ابن عباس انه لما سئل عن قوله : (وكان الله عزيزاً حكيمًا) ، (غفوراً رحيمًا) فقال هو سمي نفسه بذلك ، وهو لم يزل كذلك ؛ فأثبت قدم معاني اسمائه الحسنى وانه هو الذي سمي نفسه بها .

فاذا قلتم ان اسماءه او كلامه غيره فلفظ « الغير » مجمل ؛ ان اردتم ان ذلك شيء بائن عنه فهذا باطل ؛ وان اردتم انه يمكن الشعور بأحدهما دون الآخر فقد

يذكر الانسان الله ويخطر بقلبه ولا يشعر حينئذ بكل معاني أسمائه : بل ولا يخطر له حينئذ أنه عزيز وأنه حكيم ، فقد أمكن العلم بهذا دون هذا ؛ وإذا أريد بالغير هذا قائما بغير اللبائية في ذهن الانسان ؛ لكونه قد يعلم هذا دون هذا ، وذلك لا ينفى التلازم في نفس الامر ، فهي معان متلازمة لا يمكن وجود الذات دون هذه المعاني ، ولا وجود هذه للمعاني دون وجود الذات .

واسم « الله » إذا قيل الحمد لله أو قيل بسم الله يتناول ذاته وصفاته ، لا يتناول ذاتاً مجردة عن الصفات ، ولا صفات مجردة عن الذات ، وقد نص أئمة السنة — كأحمد وغيره — على أن صفاته داخلية في مسمى أسمائه ، فلا يقال : إن علم الله وقدرته زائدة عليه ؛ لكن من اهل الإثبات من قال : إنها زائدة على الذات . وهذا إذا أريد به أنها زائدة على ما أثبتته اهل النبي من الذات المجردة فهو صحيح ؛ فان أولئك قصروا في الإثبات ، فزاد هذا عليهم ، وقال الرب له صفات زائدة على ما علمتموه .

وان اراد أنها زائدة على الذات الموجودة في نفس الأمر فهو كلام متناقض ؛ لأنه ليس في نفس الأمر ذات مجردة حتى يقال ان الصفات زائدة عليها ، بل لا يمكن وجود الذات الا بما به تصير ذاتاً من الصفات ، ولا يمكن وجود الصفات الا بما به تصير صفات من الذات ، فتخيل وجود احدهما دون الآخر ، ثم زيادة الآخر عليه تخيل باطل .

ولما الذين يقولون : ان « الاسم للمسمى » — كما يقوله أكثر اهل السنة

فهؤلاء وافقوا الكتاب والسنة والعقول ، قال الله تعالى : (والله الاسماء الحسنی)
وقال : (ايها تدعوا فله الاسماء الحسنی) .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان لله تسعة وتسعين اسماً » ، وقال النبي
صلى الله عليه وسلم ان لي خمسة اسماء : انا محمد ، واحمد ، والمأحي ، والحاشر ،
والعاقب ، وكلامها في الصحيحين .

واذا قيل لهم : اهو المسمى ام غيره ؟ فصلوا ؛ فقالوا : ليس هو نفس
المسمى ، ولكن يراد به المسمى ؛ واذا قيل انه غيره بمعنى انه يجب ان يكون مابيننا
له . فهذا باطل ؛ فان الخلق قد يتكلم باسماء نفسه فلا تكون باثثة عنه فكيف
بالخالق ، واسماؤه من كلامه ؛ وليس كلامه باثثاً عنه ، ولكن قد يكون الاسم نفسه
باثثاً ، مثل ان يسمي الرجل غيره باسم ، او يتكلم باسمه . فهذا الاسم نفسه ليس
قائماً بالمسمى ؛ لكن المقصود به المسمى ، فان الاسم مقصوده اظهار « المسمى » ويانه .

وهو مشتق من « السمو » ، وهو العلو ، كما قال النحاة البصريون ، وقال
النحاة الكوفيون هو مشتق من « السمة » وهي العلامة ، وهذا صحيح في
« الاشتقاق الاوسط » وهو ما يتفق فيه حروف اللفظين دون ترتيبهما ، فانه في كليهما
(السين والميم والواو) ، والمعنى صحيح ، فان السمة والسميا العلامة .

ومنه يقال : وسمته اسمه كقوله : (سنسمه على الخراطوم) ومنه التوسم
كقوله : (لآيات التوسمين) لكن اشتقاقه من « السمو » هو الاشتقاق الخاص
الذي يتفق فيه اللفظان في الحروف وترتيبها ، ومعناه اخص واتم ، فاتهم يقولون

في تصريفه سميت ولا يقولون وسمت ، وفي جمعه أسماء لا أوسام ، وفي تصغيره سمي لا وسيم . ويقال لصاحبه مسمى لا يقال موسوم ، وهذا المعنى أخص .

« فان العلو مقارن للظهور » كلما كان الشيء أعلى كان أظهر ، وكل واحد من العلو والظهور يتضمن المعنى الآخر ، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « وانت الظاهر فليس فوقك شيء » ولم يقل فليس أظهر منك شيء ؛ لأن الظهور يتضمن العلو والفوقية : فقال : « فليس فوقك شيء » . ومنه قوله : (فما اسطاعوا أن يظهروه) أى يعملوا عليه . ويقال ظهر الخطيب على المنبر إذا علا عليه . ويقال للجبل العظيم علم ؛ لأنه لعلوه وظهوره يعلم ويعلم به غيره . قال تعالى : (ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام) .

وكذلك « الراية العالية » التي يعلم بها مكان الأمير والجيوش ، يقال لها علم ، وكذلك العلم في الثوب لظهوره ، كما يقال لعرف الديك وللجبال العالية اعراف ، لأنها لعلوها تعرف ، فالاسم يظهر به المسمى ويعلو ؛ فيقال للمسمى : سمه : أى أظهره واعله أى أعل ذكره بالاسم الذي يذكر به ؛ لكن يذكر تارة بما يحمد به ، ويذكر تارة بما ينم به ، كما قال تعالى : (وجعلنا لهم لسان صدق علياً) ، وقال : (ورفعنا لك ذكرك) ، وقال : (وتركنا عليه في الآخرين . سلام على نوح في العالمين) .

وقال في النوع للنموم : (وابتغناهم في هذه الدنيا لئلا نرى القيمة هم من المقبحين) ، وقال تعالى : (تلو عليك من نبا موسى وفرعون) . فكلاهما ظهر ذكره ؛ لكن هذا امام في الخير وهذا امام في الشر .

وبعض النحاة يقول بسمي اسماً لأنه علا على المسمى؛ أولانه علا على قسيميه
الفعل والحرف؛ وليس المراد بالاسم هذا، بل لأنه يعلى للمسمى فيظهر؛ ولهذا
يقال سميته أى اعليته، واطهرته، فتجعل الملحق المظهر هو المسمى، وهذا إما
يحصل بالاسم.

ووزنه مفعول وفعل، وجمعه أسماء، كقنو واقناء، وعضو وأعضاء. وقد
يقال فيه سُمَ وسُمَ بمحذف اللام. ويقال: سُمى كما قال: والله اسماءك سما مباركا.

وما ليس له اسم، فانه لا يذكر ولا يظهر ولا يعلمو ذكره؛ بل هو كالشيء
الخفى الذى لا يعرف؛ ولهذا يقال: الاسم دليل على المسمى، وعلم على المسمى،
ونحو ذلك.

ولهذا كان «أهل الاسلام، والسنة» الذين يذكرون أسماء الله، يعرفونه
ويعبدونه، ويحجون ويذكرونه، ويظهرون ذكره.

«والملاحدة»: الذين ينكرون أسماءه وتعرض قلوبهم عن معرفته وعبادته،
وعجنه وذكره؛ حتى ينسوا ذكره (نسوا الله فنسيهم)، (ولا تكونوا كالذين
نسوا الله فاناسم انفسهم)، (واذكرك ربك فى نفسك تضرعاً وخيفة ودون
الجهر من القول بالغشوا والاصال ولا تكن من الغافلين).

والاسم يتناول اللفظ والمعنى للتصور فى القلب، وقد يراد به مجرد اللفظ،
وقد يراد به مجرد المعنى، فانه من الكلام: «والكلام» اسم للفظ والمعنى، وقد

يراد به أحدهما ؛ ولهذا كان من ذكر الله بقلبه أو لسانه فقد ذكره . لكن ذكره بهما أتم .

والله تعالى قد أمر بتسبيح اسمه ، وأمر بالتسبيح باسمه . كما أمر بذكره بأسمائه الحسنى ؛ فيدعى بأسمائه الحسنى ، ويسبح اسمه وتسبيح اسمه هو تسبيح له ؛ إذ المقصود بالاسم للمسمى ؛ كما أن دعاء الاسم هو دعاء المسمى . قال تعالى : (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن إيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) .

والله تعالى يأمر بذكره تارة . ويذكر اسمه تارة ؛ كما يأمر بتسبيحه تارة وتسبيح اسمه تارة ؛ فقال : (اذكروا الله ذكراً كثيراً) (واذكر ربك في نفسك) وهذا كثير . وقال : (واذكر اسم ربك وتبذل إليه تبتلاً) كما قال : (وكلوا مما ذكر اسم الله) (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) (فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه) .

لكن هنا يقال : بسم الله ؛ فيذكر نفس الاسم الذي هو « الف سين ميम » وأما في قوله : (واذكر اسم ربك) ؛ فيقال : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله .

وهذا أيضاً مما يبين فساد قول من جعل الاسم هو للمسمى . وقوله في الذبيحة (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) كقوله : (اقرأ بسم ربك الذي خلق) وقوله : (بسم الله مجراها ومرساها) فقوله : (اقرأ بسم ربك) هو قراءة بسم الله في أول السور .

وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، وبين ان هذه الآية تدل على أن القاريء مأمور ان يقرأ بسم الله ، وانها ليست كسائر القرآن ؛ بل هي تابعة لغيرها ، وهنا يقول : (بسم الله الرحمن الرحيم) كما كتب سليمان ، وكما جاءت به السنة للتواترة واجمع المسلمون عليه ؛ فينطق بنفس الاسم الذي هو اسم مسمي ، لا يقول بالله الرحمن الرحيم ؛ كما في قوله : (واذ كر اسم ربك) فانه يقول : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله ونحو ذلك ، وهنا قال : (اقرا بسم ربك) لم يقل : اقرا اسم ربك ، وقوله : (واذ كر اسم ربك) يقتضي ان يذكره بلسانه .

واما قوله : (واذ كر ربك) فقد يتناول ذكر القلب . وقوله : (اقرا بسم ربك) هو كقول الآكل بسم الله . والذابح بسم الله ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ومن لم يكن ذبح فليذبح بسم الله » .

ولما التسييح فقد قال : (وسبحوه بكرة واصيلاً) وقال : (سبح اسم ربك الاعلى) ، وقال : (فسبح بسم ربك العظيم) .

وفي الدعاء : (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياً ما تدعوا فله الاسماء الحسنی) فقوله : (اياً ما تدعوا) يقتضي تعدد المدعو لقوله (اياً ما) وقوله (فله الاسماء الحسنی) يقتضي ان المدعو واحد له الاسماء الحسنی ، وقوله (ادعوا الله او ادعوا الرحمن) - ولم يقل ادعوا بسم الله او بسم الرحمن - يتضمن ان للمدعو هو الرب الواحد بذلك الاسم .

فقد جعل الاسم تارة مدعواً ، وتارة مدعواً به ، في قوله : (والله الاسماء الحسنى فادعوه بها) فهو مدعو به باعتبار ان المدعو هو المسمى ، وانما يدعى باسمه . وجعل الاسم مدعواً باعتبار ان المقصود به هو للمسمى ، وان كان في اللفظ هو المدعو المتنادى ، كما قال (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن) اي ادعوا هذا الاسم ، او هذا الاسم ، والمراد اذا دعوته هو المسمى ؛ اي الاسمين دعوت ومرادك هو المسمى : (فله الاسماء الحسنى) .

فن تدبر هذه المعاني اللطيفة تبين له بعض حكم القرآن واسرارها ، فتبارك الذي نزل الفرقان على عبده فانه كتاب مبارك تنزيل من حكيم حميد ، لا تنقضي عجائبه ، ولا يشبع منه العلماء ، من ابتغى الهدى في غيره اضله الله ، ومن تركه من جبار قصمه الله ، وهو جبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو قرآن عجب يهدي الى الرشده ، انزله الله هدى ورحمة ، وشفاء وبياناً وبصائر وتذكيرة .

فالحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ربنا ويرضى ، وكما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله .

آخره والله الحمد وللمنة وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم .

سُئِلَ :

عن زعم ان « الامام احمد » كان من اعظم النفاة للصفات — صفات الله تعالى — وانما الذين انتسبوا اليه من اتباعه في للذهب ظنوا انه كان من اهل الاثبات المتأني للتعطيل ، جهلاً منهم بما جرى له ، فانه اتفق له امر عجيب :

وهو ان ناساً من « الزنادقة » قد علموا زهد احمد وورعه وتقواه ، وان الناس يتبعونه فيما ينهب اليه ؛ فجمعوا له كلاماً في الاثبات ، وعزوه الى تفاسير وكتب احاديث ، و اضافوا ايضاً الى الصحابة والأئمة وغيرهم ، حتى اليه هو — شيئاً كثيراً من ذلك على لسانه — وجعلوا ذلك في صندوق مقفل ، وطلبوا من الامام احمد ان يستودع ذلك الصندوق منهم ؛ واظهروا انهم على سفر ونحو ذلك ، وانهم غرضهم الرجوع اليه ليأخذوا تلك الوديعة ، وهم يعلمون انه لا يتعرض لما في الصندوق ، فلم يزل عنده ذلك إلى ان توفي الله ؛ فدخل اتباعه ، والذين أخذوا عنه العلم ، فوجدوا ذلك الصندوق وفتحوه ، فوجدوا فيه تلك « الأحاديث الموضوعة » و« التفاسير والنقول » الدالة على الاثبات . فقالوا : لو لم يكن الامام احمد يعتقد ما في هذه الكتب : لما اودعها هذا الصندوق واحترز عليها ؛ فقرأوا تلك الكتب ، واشهروها في جملة ما اشهروا من تصانيفه وعلومه

وجهلوا مقصود أولئك الزنادقة ، الذين قصصوا فساد هذه الأمة الاسلامية ، كما حصل مقصود بولس بافساد الملة النصرانية ، بالرسائل التي وضعها لهم .

(فأجاب) : من قال تلك الحكاية للفترة عن احمد بن حنبل ، وانه اودع عنده صناديق فيها كتب لم يعرف ما فيها حتى مات ، واخذها اصحابه فاعتقدوا ما فيها : فهذا يدل على غاية جهل هذا المتكلم ، فان احمد لم يأخذ عنه للمسلمون كلمة واحدة من صفات الله تعالى قالها هو ؛ بل الأحاديث التي يروها اهل العلم في صفات الله تعالى : كانت موجودة عند الأمة قبل ان يولد الامام احمد . وقد رواها اهل العلم غير الامام احمد ؛ فلا يحتاج الناس فيها الى رواية احمد ، بل هي معروفة ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولولم يخلق احمد .

واحمد انما اشتهر انه امام اهل السنة ، والصابر على المحنة ؛ لما ظهرت عن «الجهمية» الذين ينفون صفات الله تعالى ، ويقولون ان الله لا يرى في الآخرة ، وان القرآن ليس هو كلام الله ؛ بل هو مخلوق من المخلوقات ، وانه تعالى ليس فوق السموات ، وان محمداً لم يرجع الى الله ، واضلوا بعض ولاية الأمر ؛ فامتحنوا الناس بالرغبة والرهبة ، فن الناس من أجابهم - رغبة - ومن الناس من أجابهم رهبة - ومنهم من اختفى فلم يظهر لهم .

وصار من لم يحبهم قطعوا رزقه ومزلوه عن ولايته ، وان كان أسيراً لم يفكوه ولم يقبلوا شهادته ؛ وربما قتلوه او حبسوه .

«والحنة» مشهورة معروفة ، كانت في إمارة للآمون ، والمتصم ، والواثق ؛

ثم رفعها للتوكل ؛ فثبت الله الامام احمد ، فلم يوافقهم على تعطيل صفات الله تعالى ، وناظرهم في العلم فقطعهم ، وعذبه فصر على عذابهم ، فجعله الله من الأئمة الذين يهدون بأمره . كما قال تعالى : (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) .

فمن اعطى الصبر واليقين : جعله الله إماما في الدين . وما تكلم به من « السنة » فلما اضيف له لكونه اظهره وأبداه لا لكونه أنشأه وابتدأه ، والا فالسنة سنة النبي صلى الله عليه وسلم ، فأصدق الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد بن عبدالله ، وما قاله الامام احمد هو قول الأئمة قبله ؛ كذلك والثوري ، والاوزاعي ، وحاد بن زيد ، وحاد بن سلمة ، وقول التابعين قبل هؤلاء ، وقول الصحابة الذين اخذوه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، واحديث « السنة » معروفة في الصحيحين وغيرهما من كتب الاسلام .

والثقل من احمد وغيره من أئمة السنة : متواتر بإثبات صفات الله تعالى ، وهؤلاء متبعون في ذلك ما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم . فاما ان للسلمين يثبتون عقيدتهم في اصول الدين بقوله ، او بقول غيره من العلماء : فهذا لا يقوله إلا جاهل .

و« احمد بن حنبل » نهي عن تقليده وتقليد غيره من العلماء في الفروع ، وقال : لا تقلد دينك الرجال ، فاتهم ان يسلوا ان يفلطوا . وقال : لا تقلدني ، ولا مالكا . ولا الثوري ، ولا الشافعي ؛ وقد جرى في ذلك على سنن غيره

من الأئمة ؛ فكلهم نهوا عن تقليدهم ، كما نهى الشافعي عن تقليده وتقليد غيره
من العلماء ، فكيف يقلد احد وغيره في أصول الدين ؟

واصحاب احمد : مثل ابي داود السجستاني ، و ابراهيم الحربي ، وعثمان بن
سعيد الدارمي ، و ابي زرعة ، و ابي حاتم ، و البخاري ، و مسلم ، و بقي بن مخلد ،
و ابي بكر الأثرم ، و ابنه صالح و عبد الله ، و عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي ،
و محمد بن مسلم بن وارة ، و غير هؤلاء الذين هم من اكابر اهل العلم والفقه
والدين . لا يقبلون كلام احد ولا غيره إلا بحجة يبينها لهم ، و قد سمعوا العلم كما
سمعه هو ، و شاركوه في كثير من شيوخه ، و من لم يلحقوه اخذوا عن اصحابه الذين
هم نظراؤه ، و هذه الأمور يعرفها من يعرف احوال الاسلام و علمائه .

وقال شيخ الإسلام

أبوالمكارم
تقي الدين بن تيمية رحمه الله

فصل

في (الصفات الاختيارية)

وهي الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل ، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته ؛
مثل كلامه ، وسمعه ، وبصره ، وإرادته ، ومحبتة ، ورضاه ، ورحمته ، وغضبه ،
وسخطه ؛ ومثل خلقه ، وإحسانه ، وعدله ؛ ومثل استوائه ، ومحبيته ، وإتيانه ،
ونزوله ، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز ، والسنة .

« فالجهمية » ومن وافقهم من « المعتزلة » وغيرهم يقولون : لا يقوم بذاته
شيء من هذه الصفات ، ولا غيرها .

و« الكلائية » ومن وافقهم من « السالمية » وغيرهم يقولون : « تقوم صفات
بغير مشيئته وقدرته ؛ فأما ما يكون بمشيئته وقدرته : فلا يكون إلا مخلوقاً
منفصلاً عنه .

واما «السلف وأئمة السنة والحديث» فيقولون : إنه متصف بذلك ؛ كما نطق به الكتاب والسنة ؛ وهو قول كثير من «أهل الكلام والفلسفة» او أكثرهم كما ذكرنا أقوالهم بألفاظها في غير هذا للوضع .

ومثل هذا : «الكلام» . فان السلف ، وأئمة السنة والحديث يقولون : يتكلم بمشيئته وقدرته ؛ وكلامه ليس بمخلوق ؛ بل كلامه صفة له قائمة بذاته .

ومن ذكر ان ذلك قول أئمة السنة : ابو عبد الله ابن منده ، وابو عبد الله ابن حامد ، وابو بكر عبد العزيز ، وابو اسماعيل الانصاري وغيرهم ؛

وكذلك ذكر ابو عمر بن عبد البر نظير هذا في «الاستواء» وأئمة السنة — كعبد الله بن المبارك ، واحمد بن حنبل ، والبخاري ، وعثمان بن سعيد الدارمي ومن لا يحصى من الأئمة ، وذكره حرب بن اسماعيل الكرمانى عن سعيد بن منصور ، واحمد بن حنبل ، واسحق بن ابراهيم ، وسائر اهل السنة والحديث — متفقون على انه متكلم بمشيئته ، وانه لم يزل متكلماً إذا شاء ، وكيف شاء .

وقد سمي الله القرآن العزيز حديثاً فقال : (الله نزل احسن الحديث) وقال : (ومن اصدق من الله حديثاً) . وقال (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) ؛ وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان الله يحدث من امره ما يشاء » وهذا مما احتج به البخاري ، في صحيحه ، وفي غير صحيحه ؛ واحتج به غير البخاري ، كنعيم بن حماد ، وحامد بن زيد .

ومن المشهور عن السلف : ان القرآن العزيز كلام الله غير مخلوق ، منه بدأ ،
وإليه يعود .

واما « الجهمية » و« المعتزلة » فيقولون : ليس له كلام قائم بذاته ، بل كلامه
منفصل عنه مخلوق عنه و« المعتزلة » يطلقون القول : بأنه يتكلم بمشيئته ؛
ولكن مرادهم بذلك انه يخلق كلاماً منفصلاً عنه .

و« الكلاية والسالية » يقولون : إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته ، بل كلامه
قائم بذاته ، بدون قدرته ، ومشيئته مثل حياته ، وم يقولون : الكلام صفة ذات ؛
لا صفة فعل تتعلق بمشيئته وقدرته ، وأولئك يقولون : هو صفة فعل ؛ لكن
الفعل عندهم : هو للفعل المخلوق بمشيئته وقدرته .

واما « السلف وأئمة السنة » وكثير من اهل الكلام كالمشامية ، والكرامية
واصحاب ابي معاذ التومني ، وزهير الياحي ، وطوائف غير هؤلاء : يقولون : إنه
« صفة ذات ، وفعل » هو يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً قائماً بذاته . وهذا هو
المقول من صفة الكلام لكل متكلم ، فكل من وصف بالكلام كلالاً كـ
والبشر ، والجن ، وغيرهم : فكلامهم لا بد ان يقوم بأنفسهم ، وم يتكلمون
بمشيئتهم وقدرتهم .

والكلام صفة كمال ، لا صفة نقص . ومن تكلم بمشيئته اكل عن لا يتكلم
بمشيئته ؛ فكيف يتصف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق ؟!

ولكن «الجهمية والمعتزة» بنوا على «اصلهم» : ان الرب لا يقوم به صفة ؛ لأن ذلك يزعمهم يستلزم التجسيم والتشبيه الممتنع ؛ إذ الصفة عرض ، والعرض لا يقوم الا بالجسم .

و «الكلاية» يقولون : هو متصف بالصفات التي ليس له عليها قدرة ، ولا تكون بمشيئته ؛ فأما ما يكون بمشيئته فانه حادث ، والرب — تعالى — لا تقوم به الحوادث . ويسمون «الصفات الاختيارية» بمسألة «حلول الحوادث» فانه إذا كلم موسى بن عمران بمشيئته وقدرته ، وناداه حين اتاه بقدرته ومشيئته كان ذلك النداء والكلام حادثاً .

قالوا : فلو اتصف الرب به لقامت به الحوادث ، قالوا : ولو قامت به الحوادث لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ؛ قالوا : ولأن كونه قابلاً لتلك الصفة ان كانت من لوازم ذاته كان قابلاً لها في الأزل ، فيلزم جواز وجودها في الأزل ، والحوادث لا تكون في الأزل ؛ فان ذلك يقتضي وجود حوادث لا اول لها ، وذلك محال : «لوجوه» قد ذكرت في غير هذا الموضع .

قالوا : وبذلك استدلتنا على حدوث الأجسام ، وبه عرفنا حدوث العالم . وبذلك اثبتنا وجود الصانع ، وصدق رسله ؛ فلو قدسنا في تلك لزم القدح في اصول «الايمان» و «التوحيد» .

وان لم يكن من لوازم ذاته صار قابلاً لها بعد ان لم يكن قابلاً ، فيكون

قابلاً لتلك الصفة ، فيلزم التسلسل المتع . وقد بسطنا القول على عامة ما ذكرناه في هذا الباب ، وبيننا فسادَه وتناقضه على وجه لا تبقى فيه شبهة لمن فهم هذا الباب .

وفضلاًؤم - وعم للتأخرون : كلارازي والآمدي والطوسي والحلي وغيرهم - معترفون بأنه ليس لهم حجة عقلية على نقي ذلك ؛ بل ذكر الرازي واتباعه ان هذا القول يلزم جميع الطوائف ، ونصره في آخر كتبه : « كالطالب العالية » - وهو من اكبر كتبه الكلامية الذي سماه « نهاية العقول في حراية الأصول » - لما عرف فساد قول النفاة لم يعتمد على ذلك في « مسألة القرآن » .

فان عمدتهم في « مسألة القرآن » إذا قالوا : لم يتكلم بمشيتته وقدرته - قالوا - لأن ذلك يستلزم حلول الحوادث ؛ فلما عرف فساد هذا الاصل لم يعتمد على ذلك في « مسألة القرآن » . فان عمدتهم عليه ؛ بل استدلل باجماع مركب ، وهو دليل ضعيف الى الغاية ، لأنه لم يكن عنده في نصر قول الكلاية غيره ؛ وهذا مما يبين انه وامثاله تبين له فساد قول الكلاية .

وكذلك « الآمدي » ذكر في « ابيكار الأفكار » ما يبطل قولهم ، وذكر انه لا جواب عنه ، وقد كشفت هذه الأمور في مواضع ؛ وهذا معروف عند عامة العلماء حتى الحلي بن المطهر ذكر في كتبه ان القول بنفي « حلول الحوادث » لا دليل عليه ، فالتنازع جاهل بالعقل والشرع .

وكذلك من قبل هؤلاء كآبي للعالي وذويه ، إنما عمدتهم ان « الكرامية »
قالوا ذلك وتناقضوا ، فيبينون تناقض الكرامية ، ويظنون انهم إذا ينوا تناقض
الكرامية - وهم منازعهم - فقد فلجوا ؛ ولم يعلموا ان السلف وأئمة السنة
والحديث - بل من قبل الكرامية من الطوائف - لم تكن تلتفت الى
الكرامية وامثالهم ؛ بل تكلموا بذلك قبل ان تخلق الكرامية : فان ابن كرام
كان متأخراً بعد احمد بن حنبل ، في زمن مسلم بن الحجاج ، وطبقته وأئمة
السنة والتكلمون تكلموا بهذه قبل هؤلاء ، وما زال السلف يقولون
بموجب ذلك .

لكن لما ظهرت « الجهمية النفاة » في اوائل المائة الثانية ، بين علماء
المسلمين ضلالهم وخطأهم ؛ ثم ظهر رعدة الجهمية في اوائل المائة الثالثة ،
وامتنح « العلماء » : الامام احمد وغيره ، فجردوا الرد على الجهمية وكشف ضلالهم
حتى جرد الامام احمد الآيات التي من القرآن ، تدل على بطلان قولهم ، وهي
كبيرة جداً .

بل الآيات التي تدل على « الصفات الاختيارية » التي يسمونها « حلول
الحوادث » كثيرة جداً ، وهذا كقوله تعالى : (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم
قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا) فهذا بين في انه انما امر للملائكة
بالسجود بعد خلق آدم ؛ لم يأمرهم في الازل ؛ وكذلك قوله : (ان مثل عيسى
عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) فانما قال له : بعد
ان خلقه من تراب ؛ لا في الازل .

وكذلك قوله في « قصة موسى » : (فلما جاءها نودي ان بورك من في النار ومن حولها) وقال تعالى : (فلما اتاها نودي من شاطئ الوادى الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى انا الله رب العالمين) فهذا بين في انه اتى ناداه حين جاء لم يكن النداء في الازل ، كما يقوله « الكلاية » يقولون : ان النداء قائم بذات الله في الازل ، وهو لازم لذاته لم يزل ولا يزال منادياً له لكنه لما اتى خلق فيه احرا كالماء كان موجوداً في الازل .

ثم من قال منهم ان الكلام معنى واحد : منهم من قال : سمع ذلك المعنى باذنه كما يقول الأشعري ، ومنهم من يقول : بل افهم منه ما افهم : كما يقوله : القاضي ابو بكر وغيره ، فقيل لهم : عندكم هو معنى واحد لا يتبعض ولا يتعدد ، فوسى فهم للمعنى كله او بعضه ؟ ان قلتم كله فقد علم ان الله كله ، وان قلتم بعضه فقد تبعض ، وعندكم لا يتبعض .

ومن قال من اتباع « الكلاية » : بأن النداء وغيره من الكلام القديم حروف ، او حروف واصوات لازمة لذات الرب ، كما تقوله « السالية » ومن وافقهم ، يقولون : انه يخلق له احرا كاللثك الحروف والاصوات ، والقرآن والسنة وكلام السلف قاطبة يقضي انه إنما ناداه ونابها حين اتى ، لم يكن النداء موجوداً قبل ذلك ، فضلاً عن ان يكون قديماً ازلياً .

وقال تعالى : (فساأ كلا منها بدت لها سوءاتهما وطفقا يخضفان عليهما من ورق الجنة ، وناداهما ربهما أن أتكما عن تلكا الشجرة وأقل لكما إن

الشیطان لکامدو مین). وهذا يدل على أنه لما أكل منها ناداهما ، لم ينادهما قبل ذلك . وقال تعالى : (ويوم يناديهم فيقول : ماذا أجبتكم المرسلين) . (ويوم يناديهم فيقول : أين شركائي الذين كنتم تزعمون) . فجعل النداء في يوم معين ، وذلك اليوم حادث كائن بعد أن لم يكن ، وهو حينئذ يناديهم : لم ينادهم قبل ذلك .

وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم ، ان الله يحكم ما يريد) . فبين أنه يحكم فيحلل ما يريد ويحرم ما يريد ، وبأمر بما يريد ؛ فجعل التحليل والتحريم والأمر والهي متعلقاً بإرادته ، ونهي بإرادته ، ويحلل بإرادته ويحرم بإرادته ؛ و « السكالية » يقولون : ليس شيء من ذلك بإرادته ؛ بل قديم لازم لذاته غير مراد له ولا مقدور . و « المعتزلة مع الجهمية » يقولون : كل ذلك مخلوق منفصل عنه ، ليس له كلام قائم به ، لا بإرادته ولا بغير إرادته ، ومثل هذا كثير في القرآن العزيز .

فصل

وكذلك في «الارادة» و«الحجة» كقوله تعالى : (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) . وقوله : (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا إن يشاء الله) وقوله : (لندخلن للمسجد الحرام إن شاء الله آمين) ، وقوله : (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفياً ففسقوا فيها فحق عليها القول) وقوله : (وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له) وقوله : (وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلاً) وقوله : (ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك) وأمثال ذلك في القرآن العزيز .

فإن جواز الفعل للمضارع ونواصبه تخلصه للاستقبال ، مثل «إن» و«أن» وكذلك «إذا» ظرف لما يستقبل من الزمان ، فقوله : (إذا أراد) و (إن شاء الله) ونحو ذلك ، يقتضي حصول ارادة مستقبلية ومشية مستقبلية .

وكذلك في الحجة والرضا ، قال الله تعالى : (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبك الله) فإن هذا يدل على أنهم إذا اتبعوه أحبه الله ، فانه جزم قوله : «يحبيكم» به ، فجزمه جواباً للأمر ، وهو في معنى الشرط ، فتقديره : (إن تتبعوني يحبيكم الله) . ومعلوم أن جواب الشرط والأمر إنما يكون بعده لا قبله ، فحجة الله لهم إنما تكون بعد اتباعهم للرسول ، والمتأزعون منهم من يقول : ما ثم

حجة بل المراد ثواباً مخلوقاً ، ومنهم من يقول : بل ثم حجة قديمة ازلية اما الارادة ولما غيرها ، والقرآن يدل على قول السلف أئمة السنة المخالفين للقولين .

وكذلك قوله : (ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه) فانه يدل على ان اعمالهم اسخطته . فهي سبب لسخطه ، وسخطه عليهم بعد الاعمال ؛ لا قبلها . وكذلك قوله : (فلما آسفونا انتقمنا منهم) ، وكذلك قوله : (ان تكفروا فان الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم) علق الرضا بشكرهم وجعله مجزوماً جزاء له ، وجزاء الشرط لا يكون الا بعده .

وكذلك قوله : (ان الله يحب التوايين ويحب للتطهرين) (ويحب المتقين) (ويحب للمقسطين) (ويحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً) ونحو ذلك ، فانه يدل على ان المحبة بسبب هذه الاعمال ، وهي جزاء لها ، والجزاء انما يكون بعد العمل والسبب .

فصل

وكذلك « السمع » و « البصر » و « النظر » . قال الله تعالى : (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله) هذا في حق المنافقين . وقال في حق التائبين : (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) وقوله « فسيرى الله » دليل على انه يراها بعد نزول هذه الآية الكريمة ، وللتنازع اما ان ينفي الرؤية ؛ واما ان يثبت رؤية قديمة ازلية . وكذلك قوله (ثم جعلناكم خلائف في الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون) ، ولام كي تقضي ان ما بعدها متأخر عن المعلوم ، فنظره كيف يعملون هو بعد جعلهم خلائف .

وكذلك (قد سمع الله قول التي تجادل في زوجها ، ونشتكي الى الله ، والله يسمع تحاوركما) اخبر انه يسمع تحاورها حين كانت تجادل ونشتكي الى الله وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « اذا قال الامام سمع الله لمن حمده ، فقولوا ربنا ولك الحمد ، يسمع الله لكم » فجعل اسمه لنا جزاء وجواباً للحمد ، فيكون ذلك بعد الحمد ، والسمع يتضمن مع سمع القول قبوله واجابته ، ومنه قول الخليل (ان ربي لسميع الدعاء) .

وكذلك قوله : (لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء) وقوله لموسى : (اني معك اسمع وارى) .

و «المعقول الصريح» يدل على ذلك ، فان المعلوم لا يرى ، ولا يسمع
بصريح العقل واتفاق العقلاء ؛ لكن قال من قال من «السالمية» : انه يسمع ويرى
موجوداً في علمه لا موجوداً باتناً عنه ، ولم يقل إنه يسمع ويرى باتناً عن الرب .

فانما خلق العباد ، وعملوا ، وقالوا : فلما ان نقول انه يسمع أقوالهم ويرى
اعمالهم ؛ ولما لا يرى ولا يسمع . فان نفى ذلك فهو تعطيل لهمايتين الصفتين ،
وتكذيب للقرآن ، وهما صفتا كمال لا نقص فيه ، فمن يسمع ويصراً كل
من لا يسمع ولا يبصر .

والخلق يتصف بأنه يسمع ويبصر ، فيمتنع اتصاف المخلوق بصفات الكمال
دون الخالق سبحانه وتعالى ، وقد عاب الله تعالى من يعبد من لا يسمع ولا يبصر
في غير موضع . ولأنه حي ، والحي إذا لم يتصف بالسمع والبصر اتصف بضد
ذلك وهو العمى والصمم وذلك ممسح ، وبسط هذا له موضع آخر .

وانما «المقصود هنا» انه اذا كان يسمع ويبصر الأقوال والأعمال بعد أن
وجدت ؛ فلما ان يقال : انه تجدد ، وكان لا يسمعها ولا يبصرها ، فهو بعد
ان خلقها لا يسمعها ولا يبصرها . وان تجدد شيء : فلما ان يكون وجوداً
او علماً ؛ فان كان علماً فلم يتجدد شيء ، وان كان وجوداً : فلما ان يكون
قائماً بذات الله ، او قائماً بذات غيره ، و «الثاني» يستلزم ان يكون ذلك الغير هو
الذي يسمع ويرى ، فيتمين ان ذلك السمع والرؤية الموجودين قائم بذات الله ،
وهذا لا حيلة فيه .

و «الكلاية» يقولون في جميع هذا الباب : للتجدد هو تعلق بين الأمر والمأمور ، وبين الارادة والمراد ، وبين السمع والبصر ، والسموع والمرئي فيقال لهم : هذا التعلق اما ان يكون وجوداً وإما ان يكون عدماً ، فان كان عدماً فلم يتجدد شيء ، فان العدم لا شيء وان كان وجوداً بطل قولهم .

وايضاً فحدوث « تعلق » هو نسبة ، وازدافه من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنع ، فلا يحدث نسبة وازدافه الابل حدوث امر وجودي يقتضي ذلك . وطائفة منهم ابن عقيل ، يسمون هذه النسبة « احوالا » .

و « الطوائف » متفقون على حدوث « نسب » و « إزافات » و « تعلقات » لكن حدوث النسب بدون حدوث ما يوجبها ممتنع . فلا يكون نسبة وازدافه الا تابعة لصفة ثبوتية ؛ كالأبوة ، والبنوة ، والفرقية ، والحنية ، والتمان ، والتمان . فانها لا بد ان تستلزم اموراً ثبوتية .

وكذلك كونه « خالقاً » و « رازقاً » و « محسناً » و « عادلاً » . فان هذه افعال فعلها بمشيئته وقدرته ، اذ كان يخلق بمشيئته ، ويرزق بمشيئته ، ويعمل بمشيئته ، ويحسن بمشيئته . والذي عليه « جماهير المسلمين » من السلف . والخلف ان الخلق غير الخلق ؛ فالخلق فعل الخالق ، والخلق مفعوله ؛ ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعذ بأفعال الرب وصفاته ، كما في قوله صلى الله عليه وسلم « اعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وبك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك . » فاستعاذ بمعافاته كما استعاذ برضاه .

وقد استدل « أئمة السنة » كاحمد وغيره على ان « كلام الله غير مخلوق » بأنه استعاذ به فقال : « من نزل منزلاً فقال : اهوذ بكلمات الله التامة من شر ما خلق ، لم يضره شيء حتى يرتجل منه . » فكذلك معافاته ورضاه غير مخلوق لأنه استعاذ بهما والعافية القائمة ببدن العبد مخلوقة ، فانها نتيجة معافاته .

وإذا كان « الخلق فعله » و « المخلوق مفعوله » وقد خلق الخلق بمشيئته دل على ان الخلق فعل يحصل بمشيئته ويتمتع قيامه بغيره ، فدل على ان افعاله قائمة بذاته ، مع كونها حاصلة بمشيئته وقدرته . وقد حكى البخاري إجماع العلماء على الفرق بين الخلق والمخلوق ، وعلى هذا يدل « صريح المعقول » .

فانه قد ثبت بالأدلة « العقلية والسمعية » ان كل ما سوى الله تعالى مخلوق محدث كائن بعد ان لم يكن ، وان الله انفرد بالقسم والأزلية ؛ وقد قال تعالى : (خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة ايام) فهو حين خلق السموات ابتداءً ؛ لما ان يحصل منه فصل يكون هو خلقاً للسموات والأرض ، ولما ان لا يحصل منه فعل ؛ بل وجدت المخلوقات بلا فعل ، ومعلوم انه إذا كان الخالق قبل خلقها ومع خلقها سواء ، وبعده سواء ، لم يميز تخصيص خلقها بوقت دون وقت بلا سبب يوجب التخصيص .

و « أيضاً » فحدث المخلوق بلا سبب حادث متمتع في بداية العقل ، وإذا قيل : الارادة والقدرة خصت . قيل : نسبة الارادة القديمة الى جميع الأوقات سواء ؛ وأيضاً فلا تمقل إرادة تخصيص احد للمثاليين إلا بسبب يوجب

التخصيص؛ «وايضاً» فلا بد عند وجود الارادة من سبب يقضي حدوثه ، والا فلو كان مجرد ما تقدم من الارادة والقدرة كفاً ؛ للزم وجوده قبل ذلك ، لأنه مع الارادة التامة والقدرة التامة يجب وجوده للقدور .

وقد احتج من قال : « الخلق » هو المخلوق - كأبي الحسن - ومن اتبعه مثل ابن عقيل - بأن قالوا : لو كان غيره لكان لما قديماً وإما حادثاً ، فان كان قديماً لزم قسم المخلوق ، لأنهما متضايان ؛ وان كان حادثاً لزم ان تقوم به الحوادث ثم ذلك الخلق يقتقر الى خلق آخر ويلزم التسلسل .

فأجابهم « الجمهور » - وكل طائفة على اصلها - فطائفة قالت : الخلق قديم وان كان المخلوق حادثاً ، كما يقول ذلك كثير من اهل المذاهب الأربعة وعليه أكثر الخفية ؛ قال هؤلاء : اتم تسلمون لنا ان الارادة قديمة ازلية ؛ والمراد محدث فنحن نقول في الخلق ما قلتم في الارادة .

وقالت « طائفة » : بل الخلق حادث في ذاته ، ولا يفترق الى خلق آخر ؛ بل يحدث بقدرته . واتم يقولون : إن المخلوق يحصل بقدرته بعد ان لم نكن ، فان كان المنفصل يحصل بمجرد القدرة ، فالتصل به اولى ، وهذا جواب كثير من الكرامية والمشامية وغيرهم .

و « طائفة » يقولون : هب انه يفترق الى فعل قبله ، فلم قلتم : ان ذلك ممتنع ؟ وقولكم : هذا تسلسل . فيقال : ليس هذا تسلسلا في الفاعلين ، والعلل

الفاعلة : فان هذا تمتع باتفاق العقلاء؛ بل هو تسلسل في الآثار والأفعال ، وهو حصول شيء بعد شيء ، وهذا محل النزاع .

« فالسلف » يقولون : لم يزل متكلماً إذا شاء ؛ وقد قال تعالى : (قل لو كان البحر ممدداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً) . فكلمات الله لا نهاية لها ، وهذا تسلسل جائز كالتسلسل في المستقبل فان نعيم الجنة دائم لا نفاد له ، فما من شيء إلا وبعده شيء لا نهاية له .

فصل

و «الأفعال نوعان» : متعد ، ولازم ؛ فالمتعدي مثل : الخلق والاعطاء ونحو ذلك ، واللازم : مثل الاستواء ، والتزول ، والحج ، والأتيان . قال تعالى : (هو الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش) فذكر الفعلين : للمتعدي واللازم ، وكلاهما حاصل بمشيئته وقدرته ، وهو متصف به ؛ وقد بسط هذا في غير هذا اللوح .

والمقصود هنا : ان القرآن يدل على «هذا الاصل» في أكثر من مائة موضع .

وأما « الاحاديث الصحيحة » فلا يمكن ضبطها في هذا الباب ، كما في الصحيحين : عن زيد بن خالد الجهني ان النبي صلى الله عليه وسلم ، صلى بأصحابه صلاة الصبح بالحديبية على أثر سماء كانت من الليل ، ثم قال : «اتدرون ماذا قال ربكم الليلة؟ قال : اصبح من عبادي مؤمن بي وكافر ، فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب ، وأما من قال مطرنا بنوء كذا ، ونوء كذا وكذا ؛ فذلك كافر بي ، مؤمن بالكواكب » . وفي الصحيح حديث الشفاعة ، « فيقول كل من الرسل إذا اتوا إليه : إن ربي قد غضب اليوم غضباً

لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعده مثله ، وهذا بيان ان الغضب حصل في ذلك اليوم لا قبله .

وفي الصحيح : (إذا تكلم الله بالوحي سمع اهل السموات كجر السلسلة على الصفوان) ، فقوله : إذا تكلم الله بالوحي سمع ، يدل على انه يتكلم به حين يسمعون ، وذلك ينفي كونه ازلياً ، وايضاً فما يكون كجر السلسلة على الصفا ، يكون شيئاً بعد شيء ، والمسبوق بغيره لا يكون ازلياً .

وكذلك في الصحيح « يقول الله : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، نصفها لي ونصفها لعبدي ، ولعبدي ما سأل ، فإذا قال : (الحمد لله رب العالمين) قال الله : حمدني عبدي فإذا قال : (الرحمن الرحيم) قال الله : اثنى علي عبدي . فإذا قال (مالك يوم الدين) قال الله : مجدني عبدي ، فإذا قال : (اياك نعبد ، و اياك نستعين) قال الله هذه الآيات بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل ، فإذا قال : (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ؛ غير المغضوب عليهم ولا الضالين) قال الله : هؤلاء لعبدي ، ولعبدي ما سأل فقد اخبر ان العبد إذا قال (الحمد لله) قال الله : حمدني ، فإذا قال (الرحمن الرحيم) قال الله : اثنى علي عبدي . الحديث .

وفي الصحيح حديث النزول « ينزل ربنا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعوني فاستجيب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفر له ؟ » فهذا قول وفعل في وقت معين ، وقد انفق السلف على ان « النزول »

فعل يفعله الرب ، كما قال ذلك الاوزاعي ، وحامد بن زيد ، والفضيل بن عياض
واحد بن حنبل ، وغيرهم .

وايضاً فقد قال صلى الله عليه وسلم : « لله اشد اذناً إلى الرجل الحسن
الصوت بالقرآن ، من صاحب القينة إلى قينته » وفي الحديث الصحيح الآخر
« ما اذن الله لشيء كأذنه لشي حسن الصوت يتقى بالقرآن يمجهر به » . اذن
بأذن اذناً : اي استمع يستمع استماعاً ، (اذنت لربها وحقت) . فأخبر انه
يستمع الى هذا ، وهذا .

وفي الصحيح « لا يزال عبدي يتقرب الى بالنوافل حتى احبه ، فاذا
احبته كتبت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها
ورجله التي يمشي بها » فأخبر انه لا يزال يتقرب بالنوافل بعد الفرائض .

وفي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه تعالى قال :
« قال الله انا عند ظن عبدي بي ، وانا معه اذا ذكرني ؛ ان ذكرني في نفسه ذكرته
في نفسي ، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم » وحرف « إن »
حرف الشرط ؛ والجزاء يكون بعد الشرط ، فهذا يبين انه يذكر العبد إن
ذكره في نفسه ، وإن ذكره في ملأ ذكره في ملأ خير منهم ، والمتنازع يقول
ما زال يذكره أزلاً وأبداً ، ثم يقول : ذكره ، وذكر غيره ، وسائر ما يتكلم
الله به هو شيء واحد ، لا يتبعض ولا يتعدد ، فحقيقة قوله ان الله لم يتكلم ،
ولا يتكلم ، ولا يذكر احداً .

وفي صحيح مسلم في حديث تعليم الصلاة « واذا قال الامام سمع الله لمن
حمده ، فقولوا : اللهم ربنا ولك الحمد : يسمع الله لكم ، فان الله قال على
لسان نبيه سمع الله لمن حمده ، فقوله : سمع الله لمن حمده ؛ لأن الجزاء بعد
الشرط ، فقوله « يسمع الله لكم » مجزوم حرك لا لتقاء الساكنين ، وهذا
يقضى انه يسمع بعد ان تحمدوا .

فصل

والمنازعون «الثقة» كذلك . منهم من ينفي الصفات مطلقا ، فهذا يكون الكلام معه في الصفات مطلقا ؛ لا يختص «بالصفات الاختيارية» . ومنهم من يثبت الصفات ، ويقول لا يقوم بذاته شيء بمشيئته وقدرته ؛ فيقول : انه لا يتكلم بمشيئته واختياره ، ويقول : لا يرضى ويسخط ، ويحب ويبغض ، ويختار بمشيئته وقدرته ، ويقول : انه لا يفعل فعلا «هو الخلق» يخلق به الخلق ، ولا يقدر عنده على فعل يقوم بذاته ، بل مقدوره لا يكون إلا منفصلا منه ، وهذا موضع تنازع فيه الثقة .

ف قيل : لا يكون «مقدوره» إلا بالتأ عنه ؛ كما بقوله الجهمية والكلابية والمعتزلة ، وقيل : لا يكون «مقدوره» إلا ما يقوم بذاته ؛ كما بقوله : السالمية والكرامية ، والصحيح : أن كليهما مقدوره .

أما «الفعل» فمثل قوله تعالى : (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم) وقوله : (أليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى) وقول الحواريين : (هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء ؟) وقوله : (أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على ان يخلق مثلهم ؟) وقوله : (أو لم يروا ان الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعب

بخلقهم بقادر على ان يحيي للوتى ؟ !) إلى امثال ذلك مما يبين انه يقدر على
« الأفعال » كالأحياء ، والبعث ، ونحو ذلك .

واما « القدرة على الأعيان » ففي الصحيح عن ابي مسعود قال : « كنت
اضرب غلاماً لي فرآني النبي صلى الله عليه وسلم فقال : « اعلم ابا مسعود ! الله
اقدر عليك منك على هذا » فقوله : « لله اقدر عليك منك على هذا » دليل على
ان القدرة تتعلق بالأعيان المنفصلة : « قدرة الرب » و « قدرة العبد » . ومن
الناس من يقول : كلاهما يتعلق بالفعل كالكرامية ، ومنهم من يقول : قدرة الرب
تتعلق بالمتفصل ، واما قدرة العبد فلا تتعلق إلا بفعل في محلها ، كالأشجرة .

و « النصوص » تدل على ان كلا القدرتين تتعلق بالمتصل والمتفصل ، فان
الله تعالى اخبر ان العبد يقدر على افعاله كقوله : (فاتقوا الله ما استطعتم) وقوله :
(ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت ايمانكم
من فتياتكم) فدل على ان منا من يستطيع ذلك ، ومنا من لم يستطيع .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « يامعشر الشباب من استطاع منكم
الباءة فليتزوج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء » . اخبراه في
الصحيحين . وقوله : « ان استطعت ان تعمل بالرضا مع اليقين فافعل »
وقوله في الحديث الذي في الصحيح : « اذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم »
وقد اخبر انه قادر على عبده ، وهؤلاء الذين يقولون : لا تقوم به « الأمور
الاختيارية » عمدتهم انه لو قامت به الحوادث لم يخل منها ، وما لم يخل من
الحوادث فهو حادث ، وقد نازعهم الناس في كلا « المقدمتين » واصحابهم

التأخرون كالرازي والآمدي قدسوا في « المقدمة الأولى » في نفس هذه المسألة وقدس الرأزي في « المقدمة الثانية » في غير موضع من كتبه ، وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع .

وقولهم : اتعرفنا حدوث العالم بهذه الطريق ، وبه اثبتنا « الصانع » يقال لهم : لا جرم ابتدعتم طريقاً لا يوافق السمع ولا العقل ، فالعالمون بالشرع معترفون انكم مبتدعون محدثون في الاسلام ما ليس منه ، والذين يقولون ما يقولون ، يعلمون ان العقل يناقض ما قلتم ، وان ما جعلتموه دليلاً على إثبات الصانع ، لا يدل على اثباته بل هو استدلال على نفي « الصانع » . وإثبات « الصانع » حق ، وهذا الحق يلزم من ثبوته إبطال استدلالكم ، بأن ما لم يخل من الحوادث فهو حادث .

وأما كون « طريقكم مبتدعة » ما سلكها الأنبياء ولا اتباعهم ولا سلف الأمة ؛ فلأن كل من يعرف ما جاء به الرسول — وان كانت معرفته متوسطة ؛ لم يصل في ذلك الى الغاية — يعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس في معرفة الصانع وتوجيهه ، وصدق رسله الى الاستدلال بثبوت الأعراض ، وانها حادثة ، ولازمة للأجسام ؛ وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ؛ لا منساع حوادث لا اول لها .

فلم بالاضطرار ان « هذه الطريق » لم يتكلم بها الرسول ولا دعا اليها ولا اصحابه ، ولا تكلّموا بها ، ولا دعوا بها الناس . وهذا يوجب العلم الضروري من دين الرسول فان عند الرسول وللمؤمنين به ، ان الله يعرف

ويعرف توحيداً ، وصدق رسالته بغير هذه الطريق ، فدل الشرع دلالة ضرورة على انه لا حاجة الى هذه الطريق ، ودل ما فيها من مخالفة نصوص الكتاب والسنة على أنها طريق باطلة . فدل الشرع على انه لا حاجة اليها ، وانها باطلة .

واما العقل فقد بسط القول في جميع ما قيل فيها ، في غير هذه المواضع ، وبين ان أئمة اصحابها قد يعترفون بفسادها من جهة العقل . كما يوجد في كلام ابي حامد والرازي وغيرها بيان فسادها .

ولما ظهر فسادها للعقل تسلط « الفلاسفة » على سالكيها . وظنت الفلاسفة انهم اذا قدحوا فيها فقد قدحوا في دلالة الشرع ظناً منهم ان الشرع جاء بموجيها ، اذ كانوا اجهل بالشرع والعقل من سالكيها ، فسالكوها لالاسلام نصروا ، ولا لأعدائه كسروا بل سلطوا الفلاسفة عليهم ، وعلى الاسلام . وهذا كله مبسوط في مواضع .

وانما « المقصود هنا » : ان يعرف ان نفهم « للصفات الاختيارية » التي يسمونها حلول الحوادث ليس لهم دليل عقلي عليه ، وحذاقهم يعترفون بذلك واما السمع فلا ريب انه مملوء بما يناقضه ، والعقل ايضاً يدل على نقيضه من وجوه نهنا على بعضها .

ولما لم يكن مع اصحابها حجة « لا عقلية ، ولا سمعية » : من الكتاب والسنة احتال متأخروهم فسلكوا « طريقاً سمعية » ظنوا انها تنفعهم ، فقالوا : هذه الصفات ان كانت صفات نقص وجب تنزيه الرب عنها ، وان كانت صفات

كمال فقد كان فاقداً لها قبل حدوثها ، وعدم الكمال نقص ؛ فيلزم ان يكون
كان ناقصاً ، ونزيبه عن النقص واجب بالاجماع ، وهذه الحجة من افسد الحجج
وذلك من وجوه :

(احدها) : ان هؤلاء يقولون : نفي النقص عنه لم يعلم بالعقل وانما علم
« بالاجماع » - وعليه اعتمدوا في نفي النقص - فنعود الى احتجاجهم بالاجماع ،
ومعلوم ان الاجماع لا يحتاج به في موارد النزاع ؛ فان المنازع لهم يقول انا لم
اوافقكم على نفي هذا المعنى ، وان وافقكم على اطلاق القول بأن الله منزّه
عن النقص ؛ فهذا المعنى عندي ليس بنقص ، ولم يدخل فيما سلمته لكم ، فان
ينتم بالعقل او بالسمع انتفاده ، وإلا فاحتجاجكم بقولي مع اني لم ارد ذلك كذب
علي ؛ فانكم تحتاجون بالاجماع ؛ والطائفة للثبته من اهل الاجماع ، وم لم
يسلموا هذا .

(الثاني) : ان عدم هذه الأمور قبل وجودها نقص ؛ بل لو وجدت
قبل وجودها لكان نقصاً ؛ مثال ذلك تكليم الله لموسى عليه السلام ؛ ونداؤه له
فنداؤه حين ناداه صفة كمال ؛ ولو ناداه قبل ان يحياه لكان ذلك نقصاً ؛ فكل
منها كمال حين وجوده ؛ ليس بكمال قبل وجوده ؛ بل وجوده قبل الوقت الذي
تقتضي الحكمة وجوده فيه نقص .

(الثالث) : ان يقال : لا نسلم ان عدم ذلك نقص فان ما كان حادثاً

امتنع ان يكون قديماً، وما كان ممتنعاً لم يكن عدمه نقصاً؛ لأن النقص فوات ما يمكن من صفات الكمال .

(الرابع) : ان هذا يرد في كل ما فعله الرب وخلق . فيقال : خلق هذا ان كان نقصاً فقد اتصف بالنقص ، وان كان كمالاً فقد كان فاقداً له ؛ فان قلتم : « صفات الافعال » عندنا ليست بنقص ، ولا كمال . قيل : إذا قلتم ذلك امكن المنازع ان يقول : هذه الحوادث ليست بنقص ولا كمال .

(الخامس) : ان يقال : إذا عرض على العقل الصريح ذات يمكنها ان تسلك بقدرتها ، وتفعل ما تشاء بنفسها ، وذات لا يمكنها ان تسلك بمشيئتها ولا تصرف بنفسها البتة ، بل هي بمنزلة الزمن الذي لا يمكنه فعل يقوم به باختياره ، قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل ، وحينئذ فأتى الذين وصفتم الرب بصفة النقص ؛ والكمال في اتصافه بهذه الصفات ؛ لا في نفي اتصافه بها .

(السادس) : ان يقال : الحوادث التي يمتنع ان يكون كل منها ازلياً ، ولا يمكن وجودها إلا شيئاً فشيئاً ، اذا قيل : إما أكمل ان يقدر على فعلها شيئاً فشيئاً او لا يقدر على ذلك ؟ كان معلوماً – بصريح العقل – ان القادر على فعلها شيئاً فشيئاً ، أكمل ممن لا يقدر على ذلك . واتم يقولون : ان الرب لا يقدر على شيء من هذه الأمور ؛ ويقولون انه يقدر على امور مباينة له ، ومعلوم ان قدرة القادر على فعله المتصل به قبل قدرته على امور مباينة له ؛ فاذا قلتم

لا يقدر على فعل متصل به ، لزم ان لا يقدر على المنفصل ؛ فلزم على قولكم ان لا يقدر على شيء ، ولا ان يفعل شيئاً ، فلزم ان لا يكون خالقاً لشيء ؛ وهذا لازم للنفاة لا محيد لهم عنه .

ولهذا قيل : الطريق التي سلكوها في حدوث العالم ، واثبات الصانع : تناقض حدوث العالم واثبات الصانع ، ولا يصح القول بحدوث العالم واثبات الصانع إلا باطلها ؛ لا بآبائنا . فكان ما اعتمدوا عليه وجعلوه اصولاً للدين ودليلاً عليه هو في نفسه باطل شرعاً وعقلاً ، وهو مناقض للدين ومناف له .

ولهذا كان « السلف والأئمة » يعيرون كلامهم هذا ونمونته ويقولون : من طلب العلم بالكلام ترندق ؛ كما قال أبو يوسف . وروى عن مالك . ويقول الشافعي : حكمي في اهل الكلام ان يضربوا بالجريد والنعال ، ويطاف بهم في العشار ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، واقبل على الكلام . وقال الامام احمد بن حنبل : علماء الكلام زنادقة ، وما ارتدى احد بالكلام فأفلح .

وقد صدق الأئمة في ذلك ، فانهم يننون احرام على « كلام مجمل » يروج على من لم يعرف حقيقته ، فاذا اعتقد انه حق وتبين انه مناقض للكتاب والسنة بقي في قلبه مرض ونفاق ، ورب وشك ؛ بل طعن فيما جاء به الرسول وهذه هي الزندقة .

وهو « كلام باطل من جهة العقل » كما قال بعض السلف : العلم بالكلام هو

الجهل ، فهم يظنون ان معهم عقليات ، وانما معهم جهليات : (كسراب بقية يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب) . هذا هو الجهل المركب ، لأنهم كانوا في شك وحيرة فهم في ظلمات بعضها فوق بعض إذا اخرج يده لم يكد يراها ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور . اين هؤلاء من نور القرآن والايمان ؟ قال الله تعالى : (الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء . ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم) .

فان قيل : اما كون الكلام والفعل يدخل في « الصفات الاختيارية » فظاهر . فانه يكون بمشيئة الرب وقدرته ، واما « الارادة » و « المحبة » و « الرضا » و « الغضب » ففيه نظر ، فان نفس « الارادة » هي المشيئة ، وهو سبحانه اذا خلق من يحبه كالخليل فانه يحبه ويحب المؤمنين ويحبونه ، وكذلك اذا عمل الناس اعمالاً يراها ، وهذا لازم لا بد من ذلك ، فكيف يدخل تحت الاختيار .

قيل : كل ما كان بعد عدمه ، فاتما يكون بمشيئة الله وقدرته ، وهو سبحانه ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فاشاء وجب كونه ، وهو تحت مشيئة الرب وقدرته ، وما لم يشأ امتنع كونه مع قدرته عليه . كما قال تعالى : (ولو

شئنا لا يتنا كل نفس هداها) (ولو شاء الله ما اقتل الذين من بعدهم) (ولو شاء ربك ما فعلوه) .

فكون الشيء واجب الوقوع لكونه قد سبق به القضاء على انه لا بد من كونه لا يتمتع ان يكون واقعاً بمشيئته وقدرته وإرادته ، وان كانت من لوازم ذاته كحياته وعلمه . فان « إرادته للمستقبلات » هي مسبوقه « بإرادته للماضي » (إنما أمره اذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) وهو إنما أراد « هذا الثاني » بعد ان اراد قبله ما يقضي إرادته ؛ فكان حصول الارادة اللاحقة بالارادة السابقة .

والناس قد اضطربوا في « مسألة ارادة الله سبحانه وتعالى » على أقوال متعددة . ومنهم من نفاه ، ورجح الرازي هذا في « مطالبه العالية » لكن - والله الحمد - نحن قررناها ، وينبأ فساد الشبه للمانعة منها ؛ وان ما جاء به الكتاب والسنة هو الحق المحض الذي تدل عليه المقولات الصريحة ، وان « صريح المعقول موافق لصحيح النقل » .

وكنا قد بينا « اولاً » انه يتمتع تعارض الأدلة القطعية ، فلا يجوز ان يتعارض دليلان قطعيان ، سواء كانا عقليين او سمعيين ، او كان احدهما عقلياً والآخر سمعياً ؛ ثم بينا بعد ذلك : انها متوافقة ، متاصرة ، متعاضدة . فالعقل يدل على صحة السمع ، والسمع يبين صحة العقل ، وان من سلك احدهما افضى به الى الآخر .

وان الذين يستحقون العذاب هم الذين لا يسمعون ولا يقولون . كما قال الله تعالى : (ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يقولون ان هم إلا كالانعام بل هم اضل سبيلاً) وقال تعالى : (كلما التي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ؟ قالوا بلى ! قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء . إن أئتم إلا في ضلال كبير . وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير) وقال : (أو لم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، او آذان يسمعون بها فاتها لا تعي الأبصار ولكن تعي القلوب التي في الصدور) وقال تعالى : (ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او التي السمع وهو شهيد) .

فقد بين القرآن ان من كان يعقل ، او كان يسمع : فانه يكون ناجياً وسعيداً ويكون مؤمناً بما جاءت به الرسل وقد بسطت هذه الأمور في غير موضع والله اعلم .

فصل

وفحول النظر « كأبي عبد الله الرازي » و « أبي الحسن الآمدي » وغيرهما ،
ذكروا حجج الثغاة « لحلول الحوادث » وبينوا فسادها كلها . فذكروا لهم
أربع حجج :

(أحداها) : « الحجة المشهورة » وهي أنها لو قامت به لم يخل منها ومن
اضدادها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث . ومنعوا المقدمة الأولى ، والمقدمة
الثانية ؛ ذكر الرازي وغيره فسادها ، وقد بسط في غير هذا الموضع .

و (الثانية) : أنه لو كان قابلاً لها في الأزل ، لكان القبول من لوازم ذاته ،
فكان القبول يستدعي إمكان للقبول ، ووجود الحوادث في الأزل محال ، وهذه
أبطلوها بم المعارضة بالقدرة : بأنه قادر على إحداث الحوادث ، والقدرة تستدعي
إمكان المقدور ، و « وجود المقدور » وهو الحوادث في الأزل محال ، و « هذه
الحجة » باطلة من وجوه :

(أحداها) أن يقال « وجود الحوادث » إما أن يكون ممتعاً ، وإما أن يكون
ممكناً ، فإن كان ممكناً لمكن قبولها ، والقدرة عليها دائماً وحينئذ فلا يكون
وجود جنسها في الأزل ممتعاً ؛ بل يمكن أن يكون جنسها مقدوراً مقبولاً ؛

وإن كان ممتعاً فقد امتنع وجود حوادث لا تنهى ؛ وحينئذ فلا تكون في الأزل
ممكنة ؛ لا مقدورة ولا مقبولة ؛ وحينئذ فلا يلزم امتناعها بعد ذلك . فان الحوادث
موجودة ؛ فلا يجوز أن يقال بدوام امتناعها ؛ وهذا تقسيم حاصر يبين فساد
« هذه الحجة » .

(الوجه الثاني) : ان يقال — لا رب ان الرب تعالى قادر ؛ فلما ان يقال
انه لم يزل قادراً — وهو الصواب — ولما ان يقال بل صار قادراً بعد ان لم يكن ،
فان قيل : لم يزل قادراً ، فيقال : إذا كان لم يزل قادراً ، فان كان للمقدور لم يزل
ممكناً أمكن دوام وجود الممكنات ، فأمكن دوام وجود الحوادث ؛ وحينئذ فلا
يتمتع كونه قابلاً لما في الأزل .

فان قيل : بل كان الفعل ممتعاً ثم صار ممكناً . قيل : هذا جمع بين التقيضين
فان القادر لا يكون قادراً على ممتنع ، فكيف يكون قادراً على كون المقدور
ممتعاً ؟! ثم يقال : بتقدير إمكان هذا ، قيل هو قادر في الأزل على ما يمكن فيما
لا يزال ، وكذلك في المقبول : يقال هو قابل في الأزل لما يمكن فيما لا يزال .

(الوجه الثالث) : إذا قيل — هو قابل لما في الأزل ، فانما هو قابل لما هو
قادر عليه ، يمكن وجوده ، فأما ما يكون ممتعاً لا يدخل تحت القدرة ، فهذا
ليس بقابل له .

(الرابع) : ان يقال — هو قادر على حدوث ما هو مبين له من المخلوقات ،
ومعلوم ان قدرة القادر على فعله القائم به أولى من قدرته على المبين له ؛ وإذا

كان الفعل لا مانع منه إلا ما يمنع مثله لوجود المقدور للبائين ، ثم ثبت ان للمقدور البائين هو ممكن وهو قادر عليه ، فالفعل ان يكون ممكناً مقدوراً اولى .

(الحجة الثالثة لهم) : انهم قالوا : لو قامت به الحوادث للزم «تغيره» ، والتغير على الله محال ، وأبطلوا م « هذه الحجة » الرازي وغيره ، بأن قالوا : ما تريدون بقولكم : لو قامت به تغير ، أريدون بالتغير نفس قيامها به ام شيئاً آخر ؟ فان أردتم الأول كان المقدم هو الثانى ، والملزوم هو اللازم ، وهذا لا فائدة فيه ، فانه يكون تقدير الكلام لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث ، وهذا كلام لا يفيد ، وان اردتم بالتغير معنى غير ذلك ، فهو ممنوع ، فلا نسلم انها لو قامت به لزم « تغير » ، غير حلول الحوادث فهذا جوابهم .

وإيضاح ذلك : ان « لفظ التغير » لفظ مجمل ، فالتغير فى اللغة المعروفة لا يراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث ، فان الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب إذا تحركت : انها قد تغيرت ، ولا يقولون للانسان إذا تكلم ومشى إنه تغير ، ولا يقولون إذا طاف وصلى ، وامر ونهى ، وركب انه تغير ، إذا كان ذلك عادته بل إنما يقولون تغير لمن استحال من صفة الى صفة ، كالشمس اذا زال نورها ظاهراً ، لا يقال إنها تغيرت ، فاذا اصفرت قيل تغيرت .

وكذلك الانسان اذا مرض او تغير جسمه بجوع او تعب قيل قد تغير ، وكذلك اذا تغير خلقه ودينه مثل ان يكون فاجراً فينقلب ويصير برأ ، او يكون برأ فينقلب فاجراً ، فانه يقال قد تغير . وفى الحديث « رأيت وجه رسول الله صلى

الله عليه وسلم متغيراً لما رأى منه اثر الجوع ولم يزل يراه يركع ويسجد ، فلم يسم
حركته تغيراً ، وكذلك يقال : فلان قد تغير على فلان اذا صار يخنه بعد المحبة ،
فاذا كان ثابتاً على مودته لم يسم هشته اليه وخطابه له تغيراً .

واذا جرى على عادته في اقواله وافعاله فلا يقال انه قد تغير ، قال الله تعالى :
(ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) . ومعلوم انهم اذا كانوا على
عادتهم الموجودة يقولون ويفعلون ما هو خير لم يكونوا قد غيروا ما بأنفسهم ،
فاذا انتقلوا عن ذلك فاستبدلوا بقصد الخير قصد الشر ، وباعتقاد الحق اعتقاد
الباطل ، قيل : قد غيروا ما بأنفسهم ، مثل من كان يحب الله ورسوله والدار
الآخرة فتغير قلبه وصار لا يحب الله ورسوله والدار الآخرة ، فهذا قد غير
ما في نفسه .

واذا كان هذا «معنى التغير» فالرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات
الكمال ، منعوتاً بنعوت الجلال والاكرام ، وكمال من لوازم ذاته ، فيمتنع ان
يزول عنه شيء من صفات كماله ، ويمتنع ان يصير ناقصاً بعد كماله .

وهذا الاصل ، عليه قول السلف ، واهل السنة : انه لم يزل متكاملاً اذا
شاء ، ولم يزل قادراً ، ولم يزل موصوفاً بصفات الكمال ، ولا يزال كذلك ، فلا
يكون متغيراً ، وهذا معنى قول من يقول : يامن يغير ، ولا يتغير ! فانه يحيل
صفات المخلوقات ؛ ويسلبها ما كانت متصفة به اذا شاء ؛ ويعطيها من صفات
الكمال ما لم يكن لها ؛ وكمال من لوازم ذاته ؛ لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات

الكلال ؛ قال تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) وقال تعالى : (كل من عليها فان
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) .

ولكن « هؤلاء النفاة » هم الذين يلزمهم ان يكون قد تغير ؛ فانهم يقولون :
كان في الازل لا يمكنه ان يقول شيئاً ؛ ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ؛ وكان ذلك
ممتعاً عليه لا يتمكن منه ؛ ثم صار الفعل ممكناً يمكنه ان يفعل .

ولهم في « الكلام » قولان : من ثبت الكلام المعروف وقال : انه يتكلم
بمشيئته وقدرته قال انه صار الكلام ممكناً له بعد ان كان ممتعاً عليه ؛ ومن لم
يصفه بالكلام المعروف ؛ بل قال : انه يتكلم بلا مشيئة وقدره كما تقولاه
الكلاية ، فهؤلاء اثبتوا كلاماً لا يعقل ولم يسبقهم اليه احد من المسلمين ؛ بل
كان المسلمون قبلهم على « قولين » :

فالسلف واهل السنة يقولون : انه يتكلم بمشيئته وقدرته وكلامه غير
مخلوق . و « الجهمية » يقولون : انه مخلوق بقدرته ومشيئته ، فقال هؤلاء بل
يتكلم بلا مشيئة وقدرته ، وكلامه شيء واحد لازم لذاته ، وهو حروف ، او
حروف واصوات : ازالة لازمة لذاته ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

و (المقصود) ان هؤلاء كلهم الذين يمنعون ان الرب لم يزل يمكنه ان
يفعل ما شاء ، ويقولون ذلك يستلزم وجود حوادث لا تنهاى ، وذلك محال
فهؤلاء يقولون صار الفعل ممكناً له بعد ان كان ممتعاً عليه ، وحقيقة قولهم انه

صار قادراً بعد ان لم يكن قادراً ، وهذا حقيقة التغير ، مع انه لم يحدث سبب
يوجب كونه قادراً .

وإذا قالوا : هو في الأزل قادر على ما لا يزال . قيل هذا جمع بين النفي
والاثبات ، فهو في الأزل كان قادراً . افكان القول ممكناً له او ممثماً عليه ؟
إن قلتم : ممكن له ، فقد جوزتم حوالم كونه فاعلاً ، وانه قادر على حوادث
لا نهاية لها . وان قلتم : بل كان ممثماً . قيل القدرة على المتع ، مع كون
الفعل ممثماً غير ممكن - لا يكون مقدوراً للقادر ، اتما للمقدور هو الممكن
لا المتع .

فاذا قلتم : امكنه بعد ذلك . فقد قلتم : انه امكنه ان يفعل بعد ان كان
لا يمكنه ان يفعل ، وهذا صريح في انه صار قادراً بعد ان لم يكن ، وهو صريح
في التغير . فهؤلاء التفاء الذين قالوا : ان للثبته يلزمهم القول بأنه « تغير » قد
بان بطلان قولهم ، واتهم هم الذين قالوا : بما يوجب تغيره .

(الحجة الرابعة) : قالوا : حلول الحوادث به أقول ؛ والخليل قد قال :
(لا احب الآفلين) و « الآفل » هو المتحرك الذي تقوم به الحوادث ، فيكون
« الخليل » قد نفى الحجة عن تقوم به الحوادث ، فلا يكون إلهاً ؛ واذا قال المنازع
انا اريد بكونه تفسير ، انه تكلم بمشيئته وقدرته وانه يحب منا الطاعة ويفرح
بتوبة التائب ، ويأتي يوم القيامة . قيل : فهب انك سميت هذا تغيراً ؛ فلم قلت
ان هذا ممتع فهذا محل النزاع ، كما قال الرازي : فاللقسم هو الثاني .

فقد ثبت في الأحاديث الصحيحة ان الله يوصف « بالغيرة » وهي مشتقة من « التغير » فقال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « لا احد اغير من الله ان يزني عبده او تزني امته » وقال ايضاً « لا احد احب اليه للمدح من الله . من اجل ذلك مدح نفسه ، ولا احد احب اليه المنر من الله ، من اجل ذلك بعث الرسل وانزل الكتب ، ولا احد اغير من الله ، من اجل ذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن » . وقال : « اتعجبون من غيرة سعد ؟! لأنا اغير منه والله اغير مني » .

و (الجواب) : ان قصة الخليل حجة عليهم لاهم : وم المخالفون لابراهيم ولئدينا ولغيرهما من الأنبياء — عليهم الصلاة والسلام — وذلك ان الله تعالى قال : (فلما جن عليه الليل رأى كوكباً ، قال : هذا ربي فلما افل قال لا احب الاقلىن فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما افل قال لئن لم يهدنى ربي لأكون من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة ، قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال : يا قوم ! إني برىء مما تشركون . انى وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما انا من المشركين) .

فقد اخبر الله في كتابه : انه من حين بزغ الكوكب ، والقمر ، والشمس والى حين افولها لم يقل الخليل : لا احب البازغين ، ولا للتحركين ، ولا التحولين ، ولا احب من تقوم به الحركات ولا الحوادث ، ولا قال شيئاً مما يقواه النفاة حين افل الكوكب والشمس والقمر .

و «الأقول» باتفاق اهل اللغة، والتفسير : هو الغيب والاحتجاب ؛ بل هذا معلوم بالاضطرار من لغة العرب التي زل بها القرآن ، وهو المراد باتفاق العلماء .

فلم يقل ابراهيم : (لا احب الآفلين) الا حين اقل وغاب عن الأبصار فلم يبق مرئياً ولا مشهوداً — حينئذ قال (لا احب الآفلين) — . وهذا يقتضي ان كونه متحركاً مستقلاً تقوم به الحوادث ؛ بل كونه جسماً متحيزاً تقوم به الحوادث لم يكن دليلاً عند ابراهيم على نفي محبته .

فان كان ابراهيم إنما استدل « بالأقول » على انه ليس رب العالمين — كما زعموا :— لزم من ذلك ان يكون ما يقوم به الأقول — من كونه متحركاً مستقلاً — نخله الحوادث ؛ بل ومن كونه جسماً متحيزاً : لم يكن دليلاً عند ابراهيم على انه ليس رب العالمين ، وحينئذ فيلزم ان تكون قصة ابراهيم حجة على نقيض مطلوبهم ؛ لا على تعيين مطلوبهم . وهكذا اهل البدع لا يكادون يحتجون « بحجة » سمعية ، ولا عقلية إلا وهي عند التأمل حجة عليهم ؛ لا لهم .

ولكن « ابراهيم عليه السلام » لم يقصد بقوله (هذا ربي) انه رب العالمين ، ولا كان أحد من قومه يقولون إنه رب العالمين ، من تجوز ذلك عليهم ؛ بل كانوا مشركين ، مقرين بالصانع ؛ وكانوا يتخذون الكواكب والشمس والقمر ارباباً يدعونها من دون الله ويبنون لها الهياكل ، وقد صنفت في مثل مذهبهم « كتب » : مثل « كتاب السر المكتوم » : في السحر ومخاطبة النجوم ، وغيره من الكتب .

ولهذا قال الخليل: (إفرايتم ما كنتم تعبدون اثم وآبائكم الأقدمون فقاتهم
عدو لي إلا رب العالمين) وقال تعالى: (قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم
والذين معه إذ قالوا لقومهم: إنا برءاء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا
بكم وبدأ بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده) ولهذا قال
الخليل في تمام الكلام: (إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر
السموات والأرض خيفاً وما أنا من المشركين).

بين انه إنما يعبد الله وحده فله يوجه وجهه ، اذا توجه قصده اليه : يتبع
قصده وجهه ، فالوجه توجه حيث توجه القلب ، فصار قلبه وقصده ووجهه
متوجهاً الى الله تعالى ، ولهذا قال : (وما أنا من المشركين) لم يذكر انه اقر
بوجود الصانع فان هذا كان معلوماً عند قومه ، لم يكونوا ينادون به في وجود
فاطر السموات والأرض وإنما كان النزاع في عبادة غير الله ، واتخاذ رباً ؛
فكانوا يعبدون الكواكب السماوية ويتخذونها أصناماً أرضية .

وهذا النوع الثاني من الشرك « فان الشرك في قوم نوح كان أصله من
عبادة الصالحين - اهل القبور - ثم صوروا تماثيلهم ، فكان شركهم بأهل الأرض ؛
إذ كان الشيطان إنما يضل الناس بحسب الأماكن فكان ترتيبه « أولاً » الشرك
بالصالحين ايسر عليه .

ثم قوم إبراهيم انتقلوا الى الشرك بالسماويات : بالكواكب ، وصنعوا لها
« الأصنام » بحسب ما رأوه من طبائنها ، يضمنون لكل كوكب طعماً وخبثاً

ونخوراً واموراً تناسبه ، وهذا كان قد اشتهر على عهد ابراهيم إمام الحنفاء ؛
ولهذا قال الخليل : (ماذا تعبدون أنفكاً آلهة دون الله ترهبون ؛ فما ظنكم
برب المللين ؟) وقال لهم : (تعبدون ما تحتون والله خلقكم وما تعملون ؟)
وقصة ابراهيم قد ذكرت في غير موضع من القرآن مع قومه : انما فيها نهيبهم
عن الشرك ؛ خلاف قصة موسى مع فرعون ، فانها ظاهرة في ان فرعون كان
مظهراً للانكار للخالق ، وججوده .

وقد ذكر الله عن ابراهيم انه حاج الذي حاجه في ربه في قوله : (ألم تر الى
الذي حاج ابراهيم في ربه ان آتاه الله الملك ، اذ قال ابراهيم : ربي الذي يحى
ويميت ، قال : انا احى واميت ، قال ابراهيم : فان الله يأتي بالشمس من المشرق
فأت بها من المغرب) فهذا قد يقال : انه كان جاحداً للاصانع ومع هذا فالقصة
ليست صريحة في ذلك ؛ بل يدعو الانسان الى عبادة نفسه وان كان لا يصرح
بانكار الخالق . مثل انكار فرعون .

وبكل حال « قصة ابراهيم » الى ان تكون حجة عليهم اقرب منها الى ان
تكون حجة لهم . وهذا بين — والله الحمد — بل ما ذكره الله عن ابراهيم
يدل على انه كان يثبت ما ينفونه عن الله : فان ابراهيم قال : (ان ربي لسميع
الدعاء) والمراد به : انه يستجيب الدعاء . كما يقول للصلي سمع الله لمن حمده . وانما
يسمع الدعاء ويستجيبه بعد وجوده ؛ لا قبل وجوده ، كما قال الله تعالى :
(قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما) .

فهي تجادل وتفتني حال سمع الله تحاورها ؛ وهذا يدل على ان سمع كرويته المذكورة في قوله : (وقل : اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) وقال : (ثم جلناكم خلقت في الأرض من بصدكم لتنظر كيف تعملون) فهذه رؤية مستقلة ونظر مستقل ، وقد تقدم ان للمدوم لا يرى ولا يسمع منفصلاً عن الرأي السامع باتفاق العقلاء ، فاذا وجدت الأقوال والأعمال سمعها ورآها .

و « الرؤية » و « السمع » أمر وجودي لا بد له من موصوف يتصف به . فاذا كان هو الذي رآها وسمعها ، امتنع ان يكون غيره هو للتصف بهذا السمع وهذه الرؤية . وان تكون قائمة بغيره فتعين قيام هذا السمع وهذه الرؤية به بعد ان خلقت الأعمال والأقوال ، وهذا مطمئن لا حيلة فيه .

وقد بسط الكلام على « هذه المسألة » وما قال فيها عامة الطوائف في غير هذا الموضع ، وحكى ألفاظ الناس بحيث يتيقن الانسان ان النافي ليس معه حجة لاسمية ولا عقلية ؛ وأن الأدلة العقلية الصريحة موافقة لمذهب السلف ، واهل الحديث ؛ وعلى ذلك يدل الكتاب والسنة مع « الكتب المتقدمة » : التوراة والانجيل والزبور ، فقد اتفق عليها نصوص الأنبياء وأقوال السلف وأئمة العلماء ودلت عليها صرائح المقولات .

فالتخالف فيها كالتخالف في امثالها ممن ليس معه حجة لاسمية ولا عقلية ، بل هو شبه بالذين قالوا : (لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير) .

قال الله تعالى : (أو لم يسيرا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فاتها لا تسمى الأبصار ولكن تسمى القلوب التي في الصدور) ؛ ولكن « هذه للسألة » و « مسألة الزيارة » وغيرها حدث من للتأخرين فيها شبه .

وانا وغيري كنا على « مذهب الآباء » في ذلك !! تقول في « الاصلين » بقول اهل البدع ؛ فلما تبين لنا ما جاء به الرسول دار الأمرين ان تتبع ما أنزل الله ، أو تتبع ما وجدنا عليه آباءنا ، فكان الواجب هو اتباع الرسول ؛ وان لا نكون ممن قيل فيه : (واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله . قالوا : بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا) وقد قال تعالى : (قل : اولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم) وقال تعالى : (ووصينا الانسان بوالديه حسنا وإن جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما ، وصاحبهما في الدنيا معروفاً ، واتبع سبيل من اناب الي) .

فالواجب اتباع الكتاب للنزل والنبي للرسول ، وسبيل من اناب الى الله فاتبعنا الكتاب والسنة لكلهاجرين والأنصار ؛ دون ما خالف ذلك من دين الآباء وغير الآباء ، والله يهدينا وسائر اخواننا الى الصراط المستقيم ، صراط الذين اعم الله عليهم من النبين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا .

والله سبحانه أنزل القرآن ، وهدى به الخلق ، واخرجهم به من الظلمات

إلى النور، ولم القرآن هي فاتحة الكتاب . قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح « يقول الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل فإذا قال العبد : (الحمد لله رب العالمين) ، قال الله : حمدني عبدي ، فإذا قال : (الرحمن الرحيم) قال الله : اتى علي عبدي فإذا قال : (مالك يوم الدين) قال الله : مجدني عبدي ، فإذا قال : (إياك نعبد وإياك نستعين) قال الله : هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل ، فإذا قال : (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) ، قال : هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل » .

فهذه « السورة » فيها لله الحمد . فله الحمد في الدنيا والآخرة ، وفيها للعبد السؤال ، وفيها العبادة لله وحده ، وللعبد الاستغاثة . فحق الرب حمده وعبادته وحده ، وهذان « حمد الرب وتوحيده » ينور عليهما جميع الدين .

و « مسألة الصفات الاختيارية » هي من تمام حمده ، فمن لم يقربها لم يمكنه الاقرار بأن الله محمود البتة ، ولا انه رب العالمين ، فان الحمد ضد الذم ، والمحمود هو الاخبار بحاسن المحمود مع المحبة له ، والذم هو الاخبار بمساوى للمحمود مع البغض له ، وجماع للمساوى فعل الشر ، كما ان جماع المحاسن فعل الخير .

فإذا كان يفعل الخير — بمشيئته وقدرته استحق « الحمد » . فمن لم يكن له فعل اختياري يقوم به ؛ بل ولا يقدر على ذلك ، لا يكون خالقاً ولا رباً للعالمين .

وقوله : (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) ، (الحمد لله الذى
انزل على عبده الكتاب) - ونحو ذلك - فاذا لم يكن له فعل يقوم به باختياره
امتنع ذلك كله .

فانه من المعلوم بصريح « العقل » انه إذا خلق السموات والأرض ، فلا بد
من فعل يصير به خالقاً ؛ والا فلو استمر الامر على حال واحدة - لم يحدث
فعل - لكان الأمر على ما كان قبل ان يخلق ، وحينئذ فلم يكن المخلوق موجودا
فكذلك يجب ان لا يكون المخلوق موجودا ، إن كان الحال فى المستقبل مثل
ما كان فى الماضى ، لم يحدث من الرب فعل هو خلق السموات والأرض . وقد
قال تعالى : (ما اشهدتم خلق السموات والأرض ولا خلق انفسهم) . ومعلوم
انهم قد شهدوا نفس المخلوق فدل على ان « الخلق » لم يشهدوه ، وهو توكينه
لها واحداثه لها ؛ غير المخلوق الباقى .

وايضاً فانه قال (خلق السموات والارض فى ستة ايام) . فالخلق لها كان
فى ستة ايام ، وهي موجودة بعد للشيئة ، فالذى اختص بالشيئة غير الموجود
بعد للشيئة .

وكذلك (الرحمن ، الرحيم) فان الرحمن ، الرحيم ، هو الذى يرحم العباد
بمشيئته وقدرته ، فان لم يكن له رحمة الانفس ارادة قديمة ؛ او صفة اخرى
قديمة : لم يكن موصوفاً بأنه يرحم من يشاء ، ويصذب من يشاء . قال الحليل :
(قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله بنشئ النشأة الآخرة)

ان الله على كل شيء قدير . يعذب من يشاء ويرحم من يشاء واليه تغلبون)
 فالرحمة ضد التعذيب ، والتعذيب فعله ، وهو يكون بمشيئته ؛ كذلك الرحمة
 تكون بمشيئته ؛ كما قال : (ويرحم من يشاء) . والارادة القديمة اللازمة لذاته
 — او صفة اخرى لذاته — ليست بمشيئته ؛ فلا تكون الرحمة بمشيئته .

وان قيل : ليس بمشيئته الا المحلوقات المباشنة ، لزم ان لا تكون صفة للرب
 بل تكون مخلوقة له ، وهو انما يتصف بما يقوم به لا يتصف بالمحلوقات ، فلا
 يكون هو (الرحمن الرحيم) وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه
 وسلم انه قال : « لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو موضوع عنده فوق
 العرش : إن رحمتي تغلب غضبي — وفي رواية — تسبق غضبي » . وما كان سابقاً
 لما يكون بعده لم يكن إلا بمشيئة الرب وقدرته .

ومن قال : ماتم رحمة الا ارادة قديمة او ما يشبهها ، امتنع ان يكون له
 غضب مسبوق بها ، فان الغضب ان فسر بالارادة ، فالارادة لم تسبق نفسها ،
 وكذلك ان فسر بصفة قديمة العين ، فالقديم لا يسبق بعضه بعضاً ، وان فسر
 بالمحلوقات لم يتصف برحمة ولا غضب ؛ وهو قد فرق بين غضبه وعقابه بقوله :
 (فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذاباً عظيماً) وقوله :
 (ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الظانين بالله ظن السوء
 عليهم دائرة السوء . وغضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم جهنم وساءت مصيراً)
 وفي الحديث الذي رواه الامام احمد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول :

« اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه ومن شر عباده ومن همزات الشاطين وان يحضرون » .

وبدل على ذلك قوله : (ربكم اعلم بكم ان يشأ يرحمكم او ان يشأ يعذبكم) فعلق الرحمة بللشيئة كما علق التعذيب . وما تعلق بللشيئة مما يتصف به الرب فهو من « الصفات الاختيارية » .

وكذلك كونه مالكا ليوم الدين ، يوم يدين العباد بأعمالهم ، ان خيراً غير ، وان شراً فشر (يوم الدين وما ادراك ما يوم الدين ، يوم لا تملك نفس نفس شيئاً والامر يومئذ لله) . فان « الملك » هو الذى يتصرف بأمر فيطاع ، ولهذا إنما يقال « ملك » للحي للطاع الأمر ، لا يقال فى الجمادات : لصاحبها « ملك » ؛ إنما يقال له : « مالك » ويقال ليعسوب التحل : « ملك التحل » لأنه بأمر فيطاع ، والمالك القادر على التصريف فى المملوك .

وإذا كان « الملك » هو الأمر التامى المطاع ، فان كان بأمر وينهى بمشيئته كان امره ونهيه من « الصفات الاختيارية » ، وبهذا اخبر القرآن قال الله تعالى : (يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود احلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد واتم حرم ان الله يحكم ما يريد) .

وان كان لا بأمر وينهى بمشيئته — بل امره لازم له حاصل بغير مشيئته ولا قدرته — لم يكن هذا مالكا ايضاً ؛ بل هذا أولى ان يكون مملوكا ، فان الله تعالى خلق الانسان ، وجعل له صفات تلزمه — كاللون ، والطول . والعرض ، والحياة

ونحو ذلك ، مما يحصل لذاته بغير اختياره - فكان بعبارة ذلك مملوكاً مخلوقاً للرب فقط ، وإنما يكون « ملكاً » إذا كان يأمر وينهى باختياره فيطاع - وإن كان الله خالقاً لفعله ولكل شيء .

ولكن المقصود أنه لا يكون « ملكاً » إلا من يأمر وينهى بمشيئته وقدرته بل من قال أنه لازم له بغير مشيئته ، أو قال أنه مخلوق له ، فكلاهما يلزمه أنه لا يكون « ملكاً » وإذا لم يمكنه أن يتصرف بمشيئته لم يكن « مالكا » أيضاً . فمن قال أنه لا يقوم به « فعل اختياري » لم يكن عنده في الحقيقة مالكاً لشيء ، وإذا اعتبرت سائر القرآن وجدت أنه من لم يقر « بالصفات الاختيارية » لم يقم بحقيقة الإيمان ولا القرآن ، فهذا يبين أن الفاتحة وغيرها يدل على «الصفات الاختيارية» وقوله : (إياك نعبد ، وإياك نستعين) ، فيه إخلاص العبادة لله ، والاستعانة به ، وإن المؤمنين لا يعبدون إلا الله ، ولا يستعينون إلا بالله ؛ فمن دعى غير الله من المخلوقين ، أو استعان بهم : من أهل القبور وغيرهم لم يحقق قوله : (إياك نعبد ، وإياك نستعين) ولا يحقق ذلك إلا من فرق بين « الزيارة الشرعية » و « الزيارة البدعية » .

فإن « الزيارة الشرعية » عبادة لله ، وطاعة لرسوله وتوحيد لله وإحسان إلى عباده ، وعمل صالح من الزائر يشاب عليه . و « الزيارة البدعية » شرك بالخالق ، وظلم للمخلوق ، وظلم للنفس .

فصاحب الزيارة الشرعية هو الذي يحقق قوله : (إياك نعبد وإياك

نستعين). ألا ترى أن اثنين لو شهدا جنازة ، فقام احدهما يدعو للميت ، ويقول : اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه ، واكرم زله ووسع مدخله ، واغسله بماء وتلج ورد ، ونقه من الذنوب والخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس ، وأبدله داراً خيراً من داره ، وأهلاً خيراً من أهله ، وأعدنه من عذاب النار وعذاب القبر ، وافسح له في قبره ونور له فيه ، ونحو ذلك من الدعاء له . وقام الآخر فقال : يا سيدي ! أشكو لك ديوني ، وإعديتي وذنوبي . انا مستغيث بك ، مستجير بك ، اغثنى ! ونحو ذلك ؛ لكان الاول عابداً لله ، ومحسناً الى خلقه ، محسناً الى نفسه بعبادة الله ونفعه عباده ، وهذا الثاني مشركاً مؤذياً ظالماً معتدياً على الميت ظالماً لنفسه .

فهذا بعض ما بين « البدعية » و « الشرعية » من الفروق .

وللقصود ان صاحب « الزيارة الشرعية » إذا قال : (إياك نعبد وإياك نستعين) كان صادقاً ؛ لأنه لم يعبد إلا الله ، ولم يستعن إلا به ، وأما صاحب « الزيارة البدعية » فإنه عبد غير الله ، واستعان بغيره .

فهذا بعض ما يبين أن « الفأخة » أم القرآن : اشتملت على بيان المسألتين المتنازع فيهما : « مسألة الصفات الاختيارية » . « ومسألة الفرق بين الزيارة الشرعية ، والزيارة البدعية » . والله تعالى هو المسؤول ، ان يهدينا وسائر اخواتنا الى صراطه المستقيم ، صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً .

ومما يوضح ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « اذا قال العبد : (الحمد لله رب العالمين) ، قال الله : حمدي عبدي ، فاذا قال : (الرحمن الرحيم) ، قال أثنى علي عبدي . فاذا قال : (مالك يوم الدين) قال الله : بمجدي عبدي ، فذكر الحمد ، والثناء ، والمجد . بعد ذلك يقول : (اياك نعبد و اياك نستعين) ، الى آخرها هذا في أول القراءة في قيام الصلاة .

ثم في آخر القيام بعد الركوع يقول : ربنا ! ولك الحمد ملء السماء وملء الأرض . الى قوله : أهل الثناء والمجد أحق ما قال العبد ، وكلنا لك عبد ، لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ، ولا ينفع ذا الجند منك الجند . وقوله : أحق ما قال العبد . خبر مبتدأ محذوف : أى هذا الكلام أحق ما قال العبد . فتبين أن حمد الله والثناء عليه أحق ما قاله العبد ، وفي ضمنه توحيده له اذا قال : ولك الحمد ، أى لك لا لغيرك ، وقال في آخره لا مانع لما أعطيت ، ولا معطي لما منعت وهذا يقتضي انفراده بالعطاء والمنع فلا يستعان إلا به ، ولا يطلب إلا منه .

ثم قال : ولا ينفع ذا الجند منك الجند ، فيبين ان الانسان وان اعطى للملك ، والغنى ، والرئاسة ، فهذا لا ينجيه منك ، إنما ينجيه الايمان والتقوى ، وهذا تحقيق قوله : (اياك نعبد و اياك نستعين) فكان هذا الذكرفي آخر القيام ؛ لأنه ذكر أول القيام ، وقوله احق ما قال العبد يقتضى ان يكون حمد الله احق الأقوال بان يقوله العبد ؛ وما كان احق الاقوال كان افضلها ، واوجبها على الانسان . ولهذا افترض الله على عباده في كل صلاة ان يفتسحوها بقولهم : (الحمد لله رب العالمين) ، وامرهم ايضا ان يفتسحوا كل خطبة « بالحمد لله » فأمرهم ان

يكون مقدماً على كل كلام سواء كان خطاباً للخالق ، أو خطاباً للمخلوق ، ولهذا يقدم النبي صلى الله عليه وسلم ، الحمد امام الشفاعة يوم القيامة ، ولهذا امرنا بتقديم الثناء على الله في التشهد قبل الدعاء ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « كل امرئ بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجنم . واول من يدعى الى الجنة « المحامدون » الذين يحمدون الله على السراء والضراء .

وقوله (الرحمن الرحيم) جعله ثناء . وقوله (مالك يوم الدين) جعله تمجيذا . وقوله : (الحمد لله) حمد مطلق . فان « الحمد » اسم جنس ، والجنس له كية ، وكيفية ؛ فالثناء كيته . وتكبيره ، وتنظيمه كيفيته ، و « الحمد » هو السعة والعلو ، فهو بعظم كيفيته ، وقدره ، وكيته المتصلة ، وذلك ان هذا وصف له بالملك . و « للملك » يتضمن القدرة ، وفعل ما يشاء ، و (الرحمن الرحيم) وصف بالرحمة المتضمنة لاحسانه الى العباد بمشيئته وقدرته ايضاً ، والخير يحصل بالقدرة والارادة التي تتضمن الرحمة .

فاذا كان قديراً ، مرئداً للاحسان : حصل كل خير ، وانما يقع النقص لعدم القدرة ، او لعدم ارادة الخير ، « فالرحمن الرحيم ، الملك » قد اتصف بغاية ارادة الاحسان ، وغاية القدرة ؛ وذلك يحصل به خير الدنيا والآخرة .

وقوله : (مالك يوم الدين) مع انه « ملك الدنيا » لأن يوم الدين لا يدعى احد فيه منازعة ، وهو اليوم الاعظم . فما الدنيا في الآخرة إلا كما يضع احكم اصبعه في اليم فلينظر يم يرجع و « الدين » عاقبة افعال العباد ، وقد يدل بطريق التثنية ، وبطريق العموم عند بعضهم : على ملك الدنيا . فيكون له الملك

وله الحمد كما قال تعالى : (له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير) وذلك يقضي انه قادر على ان يرحم ، ورحمته واحسانه وصف له يحصل بمشيئته وهو من « الصفات الاختيارية » .

وفي الصحيح « ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم اصحابه الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمهم السورة من القرآن يقول : إذا هم أحكم بالأمر ، فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل : اللهم إني استخيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك ، واسألك من فضلك العظيم ، فانك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وانت علام الغيوب ، اللهم ان كنت تعلم ان هذا الأمر - ويسميه باسمه - خيراً لي في ديني ، ودنياي ، ومعاشي ، وعاقبة أمري : فاقدره لي ، ويسره لي ، ثم بارك لي فيه ؛ وإن كنت تعلم ان هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري ، فاصرفه عني ، واصرفني عنه ، واقدر لي الخير حيث كان » .

فسأله بعلمه وقدرته ومن فضله ، وفضله يحصل برحمته ، وهذه الصفات هي جماع صفات الكمال . لكن « السلم » له عموم التعلق : يتعلق بالخالق ، والخلق ، والموجود ، والمعدوم ؛ واما « القدرة » فاما تتعلق بالخلق ؛ وكذلك « الملك » إنما يكون ملكاً على المخلوقات .

« فالفأخة » اشتملت على الكمال في « الإرادة » وهو الرحمة ، وعلى الكمال في « القدرة » وهو ملك يوم الدين ، وهذا إنما يتم « بالصفات الاختيارية » كما تقدم . والله سبحانه وتعالى اعلم .

قال شيخ الإسلام :

رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى

فَصْل

وصفه تعالى « بالصفات الفعلية » - مثل الخالق ، والرازق ، والباث ،
والوارث ، والمحيي ، والمميت - قديم عند أصحابنا ، وعامة أهل السنة : من
المالكية ، والشافعية ، والصوفية . ذكره محمد بن اسحاق الكلاباذي ، حتى
الحنفية والسالية والكرامية . والخلاف فيه مع « المعتزلة » و « الأشعرية » .

وكذلك قول ابن عقيل « في الارشاد » وبسط القول في ذلك ، وزعم أن
أسماء الفعلية - وإن كانت قديمة فأنها - مجاز قبل وجود الفعل ، وذكر ذلك
عن القاضي في « للمعتمد » في مسائل الخلاف مع السالية : والقاضي إنما ذكر
للمسئلة ثلاثة مآخذ :

(أحدها) : أنه مثل قولهم : خبز مشيع ، وماء مروي ، وسيف قاطع ؛
وليس ذلك بمجاز ؛ لأن المجاز ما يصح نفيه . كما يقال عن الجدي ليس بأب ، ولا

يصح أن يقال عن السيف الذي يقطع ليس بقطوع ، ولا عن الحيز الكثير ،
والماء الكثير : ليس بمشبع ، ولا بمروي ؛ فلم أن ذلك حقيقة . هذا
تعليل القاضي .

قلت : وهذا لأن الوصف بذلك يعتمد كمال الوصف الذي يصدر عنه الفعل
لا ذات الفعل الصادر . وعلى هذا فيوصف بكل ما يتصف بالقدرة عليه وإن
لم يفعله .

قلت : وقد اختلف أصحابنا في قول أحمد : « لم يزل الله علما متكلم غفورا »
هل قوله لم يزل متكلم مثل قوله غفورا ، أو مثل قوله علما ؛ على « قولين » .

للمأخذ (الثاني) : إن الفعل متحقق منه في الثاني من الزمان ، كتحققنا
الآن أنه باعث وارت قبل البعث والارث ، وهذا مأخذ أبي إسحاق بن شاقلا
والقاضي أيضاً ، وهذا بخلاف من يجوز أن يفعل ويجوز أن لا يفعل .

وهذا يشبه من بعض الوجوه وصف النبي قبل النبوة ؛ بأنه خاتم النبيين ،
وسيد ولد آدم ، وخاتم الرسل . ووصف عمر بأنه فاتح الأمصار ، كما قيل ولد
الليلة نبي هذه الأمة وكما قال : « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر » .

وقد ذكر طائفة من الأصوليين أن إطلاق الصفة قبل وجود المعنى مجاز
بالانفاق ، وحين وجوده حقيقة ، وبعد وجوده وزواله محل الاختلاف ؛ لكن
هذه الحكاية مردودة عند الجمهور ، فيفرقون بين من يتحقق وجود الفعل منه ،
وبين من يمكن وجود الفعل منه .

ثم قد يقال : كونه خالقاً في الأزل للمخلوق فيما لا يزال بمنزلة كونه مريداً في الأزل ورحيماً ، وهذا يظهر الفرق بين إطلاق ذلك عليه وإطلاق الوصف على من سيقوم به في المستقبل من المخلوقين : فعلى الوجه الأول : يكون الخالق بمنزلة القادر ، وعلى هذا الوجه يكون الخالق بمنزلة الرحيم ، وهذا الفرق يعود إلى المأخذ الثالث .

وهو ان الله سبحانه « في ذاته » حاله قبل ان يفعل وحاله بعد ان يفعل سواء ، لم تتغير ذاته عن افعاله ، ولم يكتسب عن افعاله صفات كمال كالمخلوق .

وهذا للمأخذ ثبته عليه القاضي ايضاً فقال : وايضاً فقد ثبت كونه الآن خالقاً والخالق ذاته ، وذاته كانت في الأزل ، فلو لم يكن خالقاً وصار خالقاً للزمه التغير والتحويل ، والله تعالى عن ذلك ، وعلى هذا فيكون ذلك بمنزلة الرحيم والحليم .

(للمأخذ الرابع) : ان الخلق صفة قائمة بذاته ليست هي المخلوق ، وجوز القاضي في موضع آخر ان يقال : هو قديم الاحسان والانعام ، ويعني به ان الاحسان صفة قائمة به غير المحسن به ، ومنع ان يقال : يا قديم الخلق ! لأن الخلق هو المخلوق ، وهذا احد القولين لأصحابنا ، وهو قول الكرامية والخنفية وتسميها فرقة التكوين .

(والقول الثاني) : ان الخلق هو المخلوق ، كقول الأشعرية .

قال القاضي في عيون المسائل : (مسألة) والخلق غير المخلوق فالخلق صفة

قائمة بذاته ، والمخلوق هو الموجود الخترع لا يقوم بذاته ، قال : وهذا بناء على المسئلة التي تقدمت ، وإن الصفات الصادرة عن الأفعال موصوف بها في القسم .

قلت : ثم هل يحدث فعل في ذاته من قول أو إرادة عند وجود المخلوقات فيه خلاف بين اصحابنا وغيرهم ، مبنى على « الصفات الفعلية » مثل الاستواء والتزول ونحو ذلك ؛ مع اتفاقهم على انه لم يزل موصوفاً بصفاته قديماً بها ؛ لم يتجدد له صفة كمال ؛ لكن ايمان الأقوال والأفعال هل هي قديمة أم الكمال انه لم يزل موصوفاً بنوعها ؟ .

(وتلخيص الكلام هنا) ان كونه خالقاً وكرماً هل هو لأجل ما ابدعه منفصلاً عنه من الخلق والنعمة ؟ أم لأجل ما قام به من صفة الخلق والكرم ؟ (الثاني) هو قول الحنفية والكرامية ، وكثير من اهل الحديث ، واصحابنا في احد القولين ؛ بل في اصحابنا وعليه يدل كلام احمد وغيره من علماء السنة .

وعلى هذا القول يقال : انه لم يزل كريماً ، وغفوراً وخالقاً . كما يقال : لم يزل متكهما ، ويكون في تفسير ذلك « قولان » كما في تفسير التسكيم « قولان » هل هو يلحق بالعالم او بالغفور ؟ و « الأول » هو قول الأشعرية ؛ بناء على ان الخلق هو المخلوق .

وعلى هذا : فقول اصحابنا : كان خالقاً في الأزل إما بمعنى القدرة التامة ، كما يقال : سيف قاطع ، أو بمعنى وجود الفعل قطعاً في الحال الثاني ، كما يقال :

هذا قاتح الأمصار ، وهذا نبي هذه الأمة ؛ وعلى هذا للمنى فالخلق من الصفات
النسبية الاضافية .

واذا جئنا الخلق صفة قائمة به ، فهل هي للشبهة والقول ، ام صفة اخرى ؟
على (قولين) . « الثاني » قول الحنفية ، واكثر الفقهاء والمحدثين ؛ كما اختلف
اصحابنا في الرحمة والرضا والغضب ، هل هي الارادة ام صفة غير الارادة ؟
على « قولين » اصحهما انها ليست هي الارادة .

فما شاء الله كان ، وهو لا يحب الفساد ، ولا يرضى لعباده الكفر .

واما قولنا : هو موصوف في الأزل بالصفات الفعلية من الخلق والكرم .
وللنفرة ؛ فهذا اخبار عن ان وصفه بذلك متقدم ؛ لأن الوصف هو الكلام
الذي يجبر به عنه ، وهذا مما تدخله الحقيقة والمجاز ، وهو حقيقة عند اصحابنا ؛
واما اتصافه بذلك فسواء كان صفة ثبوتية وراء القدرة ، او اضافية . فيه من
الكلام ما تقدم .

وَقَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الْعَلَمُ الْعَلَامَةُ :

حبر الأمة ومحرم العلوم ، شيخ الاسلام تقي الدين أبو العباس احمد بن تيمية ،
رحمه الله ورضى عنه وأدخله الجنة : —

الحمد لله محمد ، ونستعينه ، ونستغفره . ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ،
ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له .
وأشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً .

فَصْل

فيما ذكره الرازي في (الأربعين) في مسألة « الصفات الاختيارية » التي
يسمونها حلول الحوادث ، بعد أن قرر أن هذا المذهب قال به أكثر فرق
العقلاء ، وإن كانوا ينكرونه باللسان .

قال : واعلم أن الصفات على « ثلاثة أقسام » .

« حقيقة عارية عن الإضافات » كالسواد والياض .

« وثانيها » الصفات الحقيقية التي تلزمها الإضافات ، كالعلم والقدرة .

وثالثها الإضافات المحضة ، والنسب المحضة ، مثل كون الشيء قبل غيره

وعنده ، ومثل كون الشيء يميناً لغيره أو يساراً له ؛ فانك اذا جلست على يمين انسان ، ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الآخر منك ؛ فقد كت يميناً له ؛ ثم صرت الآن يساراً له . فهنا لم يقع التغير في ذاتك ، ولا في صفة حقيقة من صفاتك ؛ بل في محض الاضافات .

اذا عرفت هذا . فنقول : اما وقوع التغير في الاضافات فلا خلاص عنه ، واما وقوع التغير في الصفات الحقيقية : فالكرامية يثبتونه ، وسائر الطوائف ينكرونها فهذا يظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم قال : والذي يدل على فساد قول الكرامية « وجوه » : —

(الأول) ان كل ما كان من صفات الله فلا بد ان يكون من صفات الكمال ، ونعوت الجلال ، فلو كانت صفة من صفاته محدثة ؛ لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفة ، خالية عن صفة الكمال والجلال . والحالي عن صفة الكمال ناقص ؛ فيلزم ان ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها ، وذلك محال . فثبت ان حدوث الصفة في ذات الله محال .

قلت : ولقاتل ان يقول : ما ذكرته لا يدل على محل النزاع ، ويبان ذلك من « وجوه » .

« احدها » ان الدليل مبنى على مقدمات لم يقرروا واحدة منها ؟ لا بحجة عقلية ولا اسمية ، وهو ان كل ما كان من صفات الله لا بد ان يكون من صفات الكمال ، وان الذات قبل تلك الصفة تكون ناقصة ، وان ذلك النقص محال .

وحقيقة الأمر لو قام به حادث لامتنع خلوّه منه قبل ذلك . ولم يقم على ذلك حجة .

(الثاني) ان وجوب اتصافه بهذا الكمال ، ونزله عن النقص ، لم تذكر في كتبك عليه حجة عقلية ؛ بل انت وشيوخك كأبي للمالي وغيره يقولون : ان هذا لم يعلم بالعقل ؛ بل بالسمع ، واذا كنتم معترفين بأن هذه المقدمة لم تعرفوها بالعقل . فالسمع إما نص وإما إجماع ، واتم لم تحتجوا بنص ؛ بل في القرآن أكثر من مائة نص حجة عليكم ، والأحاديث المتواترة حجة عليكم . « ودموى الاجماع » : اذا كانت ازالة وجب ان يكون للمقبول صحيح الوجود في الأزل .

والدليل عليه ان كون الشيء قابلاً لغيره : نسبة بين القابل والمقبول ، والنسبة بين المنتسبين متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين ، وصحة النسبة تعتمد وجود المنتسبين .

فلما كانت صحة اتصاف الباري بالحوادث حاصلة في الازل : لزم ان نكون صحة وجود الحوادث حاصلة في الازل .

فيقال لك : هذا الدليل بعينه موجود في كونه قادراً ، فان كون الشيء قادراً على غيره نسبة بين القادر والمقدور ، والنسبة بين المنتسبين متوقفة على تحقيق كل واحد من المنتسبين ، وصحة النسبة تعتمد وجود المنتسبين . فلما

كانت صحة اتصاف البارى بالقدرة على الغير حاصله فى الأزل : لزم ان يكون
صحة وجود المقدور حاصله فى الأزل ، فهذا وزان ما قلته سواء بسواء .

وجيثذ فان جوزت وجود احد للتنسين ، وهو كونه قادراً فى الأزل ،
مع امتناع وجود المقدور فى الأزل ، فجوز احد للتنسين ، وهو كونه قابلاً فى
الأزل ، مع امتناع وجود للمقبول فى الأزل ؛ وان لم تجوز ذلك ، بل لا تحقق
النسب إلا مع تحقيق للتنسين جميعاً ؛ لزم إما تحقق امكان المقدور فى الأزل
ولما امتناع كونه قادراً فى الأزل ، وأياً ما كان : بطلت حجتك ، سواء جوزت
وجود احد للتنسين مع تأخر الآخر ، او جوزت وجود المقدور فى الأزل
او قلت إنه ليس بقادر فى الأزل . فان هذا وان كان لا يقوله لكن لو قدر
ان احداً التزمه ، وقال انه يصير قادراً بعد ان لم يكن قادراً ؛ كما يقولون انه يصير
قابلاً بعد ان لم يكن قابلاً .

قيل له : كونه قادراً ، ان كان من لوازم ذاته وجب كونه لم يزل قادراً
وامتنع وجود للزوم وهو الذات بدون اللازم ، وهو القدرة .

وان لم تكن من لوازم الذات كانت من عوارضها ، فتكون الذات قابلة
لكونه قادراً ، وكانت الذات قابلة لتلك القابلية .

فقبول كونه قادراً ان كان من اللوازم عاد المقصود . وان كان من
العوارض افتقر الى قابلية اخرى ، ولزم اما التسلسل ولما الانتهاء الى قادية
تكون من لوازم الذات .

(الجواب الثامن) ان يقال : فرقك بأن وجود القادر يجب ان يكون متقدماً على وجود المقدور ، ووجود القابل لا يجب ان يكون متقدماً على وجود المقبول ؛ فرق بمجرد الدعوى ولم تذكر دليلاً ، لا على هذا ولا على هذا النزاع ثابت في كلا الاسمين .

فإن الناس من يقول : لا يجب ان يكون القادر متقدماً على امكان وجود المقدور ، بل ولا يجوز ؛ بل يمكن ان يكون وجود المقدور مع قدرة القادر . وهذا كما يكون المقدور مع القدرة عند جماهير الناس من المسلمين وغيرهم ؛ وان كان وجود المقدور مع القادر يفسر بشيئين :

(احدهما) : ان يكون المقدور ازلياً مع القادر في الزمان . فهذا لا يقوله اهل الملل وجماهير العقلاء ، الذين يقولون : ان الله خالق كل شيء . وهو القديم وما سواه مخلوق ، حادث بعد ان لم يكن . وإنما يقوله شريحة من الفلاسفة ، الذين يقولون : ان الفلك معه بالزمان لم يتأخر عنه ، ويعملونه مع ذلك مفعولاً مقدوراً .

وأما كون المقدور متصلاً بالقادر ، بحيث لا يكون بينهما انفصال ولكنه عقبه ؛ فهذا مما يقوله اكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم . ويقولون : للوثر التام يوجد أثره عقب تأثره . ويقولون : للموجب التام يستلزم وجود موجهه عقبه لا معه . فان الناس في للوثر التام على « ثلاثة اقوال » :

منهم من يقول : يجوز او يجب ان يكون أثره منفصلاً عنه ؛ فلا يكون المقدور الامترائياً عن القادر ، والأثر مترائياً عن المؤثر ، كما يقول ذلك كثير من اهل الكلام وغيرهم .

ومنهم من يقول : بل يجوز او يجب ان يقارنه في الزمان ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفاسفة ، ووافقهم عليه بعض اهل الكلام في العلة الفاعلية . فقالوا : ان معلولها يقارنها في الزمان .

(والقول الثالث) : ان الأثر يتصل بالمؤثر التام لا ينفصل عنه ، ولا يقارنه في الزمان ، فالقادر يجب ان يكون متقدماً على وجود المقدور لا ينفصل عنه .

واذا قال القائل : وجود القادر يجب ان يكون متقدماً على وجود المقدور قالوا : ان عنيت بالتقدم الانفصال فممنوع ؛ وان عنيت عدم المقارنة فسلم ، ولكن لا نسلم للمقارنة .

وذلك يتضح بالجواب التاسع : وهو ان يقال : قولك اما وجوب وجود القابل فلا يجب ان يكون متقدماً على وجود المقبول : فلم تذكر عليه دليلاً . وهي قضية كلية سالبة ؛ وهي ممنوعة . بل للمقبول قد يكون من الصفات اللازمة ؛ كالحياة والعلم والقدرة ، فيجب ان يقارن للمقبول للقابل ؛ فلا يتقدم القابل على المقبول ، وقد يكون من الامور الاختيارية التي تحدث بقدرة الرب ومشيئته .

فهذه المقبولات هي مقدورة للرب ، وهي مع كونها مقبولة نوع من

المقدورات . وانت قد قلت : ان للمقدور يجب ان يكون متأخراً عن وجود المقدور ، وهذا النوع من المقبولات مقدور ؛ فيجب على قولك ان يكون القابل لهذه : متقدماً على وجود المقبول .

ثم التمس : إن عنيت به مع الانفصال والينونة الزمانية : ففيه نزاع ، وإن عنيت به بالتبسم — وإن كان للمقدور المقبول متصلاً بالقادر القابل من غير برزخ بينهما — فهذا لا ينازعك فيه احد من اهل اللل ، وجهير العقلاء ؛ بل لا ينازعك فيه عاقل يتصور ما يقول ، فإن للمقدور الذي يفعله القادر الازلي بمشيئته : يتمتع ان يكون قديماً معه لم يتقدم القادر عليه .

ولهذا كان العقلاء قاطبة : على ان كل ما كان مقدوراً مفعولاً بالاختيار ، بل مفعولاً مطلقاً : لم يكن الا حادثاً كائناً بعد ان لم يكن .

(الجواب العاشر) : ان وجود الحوادث شيئاً بعد شيء ، ان كان ممكناً كانت الذات قابلة لذلك ، وإن كان متمماً امتنع ان تكون قابلة له ؛ بل وإن قيل ان القبول من لوازمها فهو مشروط بإمكان المقبول ، فلم تزل قابلة لما يمكن وجوده دون ما يتمتع .

وهذا هو (الجواب الحادي عشر) : وهو أن يقال : الذات لم تزل قابلة ، لكن وجود المقبول مشروط بإمكانه ؛ فلم تزل قابلة لما يمكن وجوده ، لا لما لا يمكن وجوده .

(الوجه الثاني عشر) ان يقال : عمدة النفاة انه لو كان قابلاً لها في الازل :
للزم وجودها او إمكان وجودها في الازل . وقرروا ذلك في « الطريقة المشهورة »
بأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده .

وقد نازعهم الجمهور في هذه « المقدمة » ونازعهم فيها الرازي ، والآمدي
وغيرهما . وم يقولون : كل جسم من الأجسام فانه لا يخلو من كل جنس من
الاعراض عن واحد من ذلك الجنس ؛ لان القابل للشيء لا يخلو منه ومن
ضده ؛ فلذلك عدل من عدل الى ان يقولوا : لو كان قابلاً لها لكان قبوله لها
من لوازم ذاته ، وهذا يقتضي ان يفسر : لو كان قابلاً للحوادث لم يخل من الحادث
او من ضده . فقولهم : القابل للشيء : لا يخلو عن ضده ، فقد يقال على هذه
الطريقة : إن هذا يختص به لا بما سواه .

وقد يقال : هو عام ايضاً . فيقول لهم اصحابهم : ما ذكرتموه في حقه
منقوض بقبول سائر الموصوفات بما تقبله ، فان قبولها لما تقبله ان كان من
لوازم ذاتها لزم ان لا تزال قابلة له ، وان كان من عوارض الذات فهي قابلة
لذلك القبول .

وحينئذ يلزم اما التسلسل وإما الانتهاء الى قابلية تكون من لوازم الذات ؛
فيلزم ان يكون كل ما يقبل شيئاً قبوله له من لوازم ذاته ، وليس الأمر كذلك
فان الانسان وغيره من الموجودات يقبل صفات في حال دون حال .

وجواب هذا : ان المحلوق الذي يقبل بعض الصفات في بعض الاحوال

لا بد ان يكون قد تغير تغيراً اوجب له قبول ما لم يكن قابلاً له ، كالانسان إذا
كبر حصل له من قبول العلم والفهم : ما لم يكن قابلاً له قبل ذلك ؛ بخلاف من لم
تزل ذاته على حال واحدة ثم قبل ما لم يكن قابلاً ، فان هذا ممتنع .

فالذين يقولون : القابل للشيء يجب ان يكون قبوله له من لوازم ذاته ؛
إن ادعوا ان كل جسم ، فانه يقبل جميع انواع الاعراض ، فاتهم يقولون : هذا
القبول من لوازم ذاته . ويقولون : لا يخلو الجسم من كل نوع من انواع الاعراض
عن واحد من ذلك النوع ، ويكون ما ذكره — من ان القبول من لوازم ذات
القابل — دليلاً لهم في المسألتين ؛ وان لم يدعوا ذلك ، فاتهم يقولون : الاجسام
تتغير ، فتقبل في حال ما لم تكن قابلة له في حالة أخرى ، ولا يحتاجون ان يقولوا
القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده .

والذين قالوا : ان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده . فيقال لهم :
غاية هذا ان يكون لم تزل الحوادث قائمة به ، ونحن نلتزم ذلك وتحقيق ذلك :

(بالوجه الثالث عشر) . وهو ان يقال : هذا بعينه موجود في القادر ؛ فان
القادر على الشيء لا يخلو عنه وعن ضده ؛ ولهذا كان الامر بالشيء نهياً عن
ضده ، والهي عن الشيء امراً بأحد اضداده .

وقال الاكثرون : المطلوب بالهي فعل ضد النهي عنه . وقال : ان الترك
امر وجودي ؛ هو مطلوب الناهي . القادر على الاضداد ؛ لو امكن خلوه عن

جميع الاضداد لكان اذا نهى عن بعض الاضداد لم يجب ان يكون مأموراً بشيء منها ؛ لامكان ان لا يفعل ذلك الضد ولا غيره من الاضداد .

فلما جعلوه مأموراً ببعضها : علم ان القادر على احد الضدين لا يخلو منه ومن ضده ، وحينئذ قلنا كان الرب لم يزل قادراً : لزم انه لم يزل فاعلاً لشيء او لضده ؛ فيلزم من ذلك انه لم يزل فاعلاً ، واذا امكن انه لم يزل فاعلاً للحوادث امكن انه لم يزل قابلاً لها . ويمكن ان يذكر هذا الجواب على وجه لا يقبل النزاع .

(الوجه الرابع عشر) : فيقال : ان كان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده فالقادر على الشيء لا يخلو عنه وعن ضده ؛ لان القادر قابل لفعل المقدور ، وان كان قبول القابل للحوادث يستلزم امكان وجودها في الازل ، فقدرة القادر ازيلية على فعل الحوادث ، يستلزم امكان وجودها في الازل ؛ وان امكن ان يكون قادراً مع امتناع للمقدور : امكن ان يكون قابلاً مع امتناع للمقبول .

وان قيل : قبوله لها من لوازم ذاته : قيل قدرته عليها من لوازم ذاته . وحينئذ : فان كان دوام الحوادث ممكناً : امكن انه لم يزل قادراً عليها ، قابلاً لها ؛ وان كان دوامها ليس بممكن : فقد صار قبوله لها وقدرته عليها ممكناً بعد ان لم يكن . فان كان هذا جائزاً جاز هذا ، وان كان هذا ممتنعاً كان هذا ممتنعاً ، وعاد الأمر في « هذه المسألة » [الى] نفس القدرة على دوام الحوادث وهو

« الأصل للشهور » فمن قال به من أئمة السنة والحديث ، وأنه لم يزل قادراً على ان يتكلم بمشيئته وقدرته ، ويفعل بمشيئته : جوز ذلك ، والتزم إمكان حوادث لا اول لها .

فكان محتج به أئمة « الفلاسفة » على قسم العالم : لا يدل على قسم شيء من العالم ؛ بل إنما يدل على اصول أئمة السنة والحديث ، اللعين بما جاء به الرسول ، وكان غاية تحقيق معقولات للتكلمين والتفلسفة : يوافق وينين ويخدم ما جاءت به الرسل ، ومن لم يقل بذلك من التكلمين — بل قال بامتناع دوام الحوادث — لم يكن عنده فرق بين قبوله لها وقدرته عليها .

وكان قول الذين قالوا — من هؤلاء — بأنه يتكلم بمشيئته وقدرته : كلاماً يقوم بذاته اقرب الى للمقول وللتقول ممن يقول ان كلامه مخلوق ، او انه يقوم به كلام قديم ؛ من غير ان يمكنه ان يتكلم بقدرته ، او مشيئته . وكل قول يكون اقرب الى للمقول وللتقول : فانه اولى بالترجيح ، مما هو ابعد عن ذلك من الاقوال . والله تعالى اعلم .

فصل

قال الرازي : « الحجة الثالثة » قصة الخليل عليه الصلاة والسلام :
(لا احب الآفلين) والافول عبارة عن التغير . وهذا يدل على ان التغير
لا يكون إلها أصلاً . والجواب من وجوه :

(احدها) : أننا لا نسلم ان الأفول هو التغير ، ولم يذكر على ذلك حجة ؛
بل لم يذكر إلا مجرد الدعوى .

(الثاني) : ان هذا خلاف اجماع اهل اللغة والتفسير ؛ بل هو خلاف
ما علم بالاضطرار من الدين ؛ والنقل المتواتر للغة والتفسير . فان « الافول » هو
المغيب . يقال : افلت الشمس تأفل وتأفل افولا إذا غابت ، ولم يقل احد قط
انه هو التغير ، ولا ان الشمس إذا تغير لونها يقال انها افلت ، ولا إذا كانت
متحركة في السماء يقال انها افلت ، ولا ان الريح إذا هبت يقال انها افلت
ولا ان الماء إذا جرى يقال انه افل ، ولا ان الشجر إذا تحرك يقال انه افل
ولا ان الآدميين إذا تكلموا او مشوا وعملوا أعمالهم يقال انهم افلوا ؛ بل
ولا قال احد قط إن من مرض أو اصفر وجهه أو احمر يقال انه افل .

فهذا القول من اعظم الأقوال افتراء على الله ، وعلى خليل الله ، وعلى

كلام الله عز وجل ، وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم للبلغ من الله ، وعلى أمة محمد جميعاً ، وعلى جميع اهل اللغة ، وعلى جميع من يعرف معاني القرآن .

(الثالث) : ان قصة الخليل عليه السلام حجة عليكم ، فانه لما رأى كوكباً وتحرك الى الغروب فقد تحرك ؛ ولم يجعله آفلاً ، ولما رأى القمر بازغاً رآه متحركاً ؛ ولم يجعله آفلاً ؛ فلما رأى الشمس بازغة علم انها متحركة ؛ ولم يجعلها آفلة ، ولما تحركت الى ان غابت والقمر الى ان غاب لم يجعله آفلاً .

(الرابع) : قوله : ان الأفول عبارة عن التغير ؛ ان اراد بالتغير الاستحالة : فالشمس ، والقمر ، والكواكب لم تستحل بلغيب ؛ وان اراد به التحرك : فهو لا يزال متحركاً . وقوله : (فلما اقل) دل على أنه يأفل تارة ولا يأفل أخرى . فان (لما) ظرف يقيد هذا الفعل بزمان هذا الفعل ، وللمنى انه حين اقل (قال : لا احب الآفلين) ؛ فتما قال ذلك حين افوله .

وقوله : (فلما اقل) دل على حدوث الأفول ، وتجده ؛ والحركة لازمة له ؛ فليس الأفول هو الحركة ، ولفظ التغير والتحريك يحمل . ان اراد به التحرك او حلول الحوادث : فليس هو معنى التغير فى اللغة ، وليس الأفول هو التحرك ولا التحرك هو التغير ؛ بل الأفول اخص من التحرك ، والتغير اخص من التحرك .

وبين التغير والأفول عموم وخصوص . فقد يكون الشيء متغيراً غير

آفل ، وقد يكون آفلاً غير متغير ، وقد يكون متحركاً غير متغير ، ومتحركاً غير آفل .

وان كان التغير اخص من التحرك على احد الاصطلاحين : فان لفظ الحركة قد يراد بها الحركة للمكانية ، وهذه لا تستلزم التغير . وقد يراد به اعم من ذلك ، كالحركة في الكيف والكم ؛ مثل حركة النبات بالنمو ، وحركة نفس الانسان بالحجة ، والرضا ، والغضب ، والذكر .

فهذه الحركة قد يعبر عنها بالتغير ، وقد يراد بالتغير في بعض المواضع الاستحالة .

ففي الجملة : الاحتجاج بلفظ التغير ان كان مسمياً ، فالأقول ليس هو التغير ؛ وان كان عقلياً . فان اريد بالتغير - الذي يتمتع على الرب - محل النزاع : لم يحتاج به وان اريد به مواقع الاجتماع فلا منازعة فيه .

وافسد من هذا : قول من يقول : الأقول هو الامكان ، كما قاله « ابن سينا » ان الهوي في حضرة الامكان اقول بوجه ما ؛ فانه يلزم على هذا ان يكون كل ما سوى الله آفلاً ، ولا يزال آفلاً ، فان كل ما سواه ممكن ، ولا يزال ممكناً ، ويكون الأقول وصفاً لازماً لكل ما سوى الله ؛ كما ان كونه ممكن وفقيراً الى الله وصف لازم له .

وحينئذ : فتكون الشمس ، والقمر ، والكواكب : لم تزل ولا تزال آفلة

وجميع مافي السموات والأرض ، لا يزال آفلاً . فكيف يصح قوله مع ذلك :
(فلما آفل قال لا احب الآفلين) ؟

وعلى كلام هؤلاء المحرفين لكلام الله تعالى ، وكلام خليله ابراهيم صلى
الله عليه وسلم عن مواضعه : هو آفل قبل ان يزرع ، ومن حين يزرع ،
والى ان غلب .

وكذلك جميع ما يرى وما لا يرى في العالم آفل ، والقرآن بين انه لما
رآها بازغة قال : (هذا ربي) فلما آفلت بعد ذلك . قال : (لا احب الآفلين)
والله اعلم .

وَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى

فَصَلِّ

فيه قاعدة شريفة

«وهي ان جميع ما يحتاج به للبطل من الأدلة الشرعية والعقلية إنما يدل على الحق؛ لا تدل على قول للبطل». وهذا ظاهر بمرافه كل احد؛ فان الدليل الصحيح لا يدل إلا على حق، لا على باطل.

يبقى الكلام في اعيان الأدلة، وبيان انتفاء دلالتها على الباطل، ودلالتها على الحق؛ هو تفصيل هذا الاجمال.

والمقصود هنا شيء آخر، وهو: ان نفس الدليل الذي يحتاج به البطل هو بعينه اذا اعطى حقه، وتميز ما فيه من حق وباطل، وبين ما يدل عليه، تبين انه يدل على فساد قول للبطل المحتج به في نفس ما احتج به عليه، وهذا عجيب! قد تأملته فيما شاء الله من الأدلة السمعية فوجدته كذلك !!! .

والمقصود هنا بيان ان «الأدلة العقلية» التي يعتمدون عليها في الاصول والعلوم الكلية والالهية هي كذلك. فاما «الادلة السمعية» فقد ذكرت من هذا

أموراً متعددة مما يحتاج به الجهمية ، والرافضة وغيرهم ، مثل احتجاج الجهمية
نفاة الصفات بقوله : (قل هو الله أحد . الله الصمد) وقد ثبت في غير موضع أنها
تدل على نقيض مطلوبهم وتدل على الإثبات .

وهذا مبسوط في غير موضع في الرد على الجهمية يتضمن الكلام على
تأسيس أصولهم ، التي جمعها أبو عبد الله الرازي في مصنفه الذي سماه « تأسيس
التقديس » ، فإنه جمع فيه عامة حججهم ، ولم أر لهم مثله .

وكذلك احتجاجهم على نفي الرؤية بقوله : (لا تتركه الأبصار وهو يدرك
الأبصار) ، فإنها تدل على إثبات الرؤية ونفي الإحاطة . وكذلك الاحتجاج
بقوله : (ليس كئله شيء) ونحو ذلك ، وكذلك احتجاج الشيعة بقوله : (إنما
وليكم الله ورسوله والذين آمنوا) ، ويقولون : « أما ترى أن تكون مني بمنزلة
هرون من موسى ؟ » ونحو ذلك هي دليل على نقيض مذهبهم ، كما بسط هذا في
كتاب « منهاج أهل السنة الثبوتية » في الرد على الرافضة . ونظائر هذا متعددة .
وللقصود هنا « الأدلة العقلية » ، فإن كل من له معرفة يعرف أن السميات
إنما تدل على إثبات الصفات .

وأما الرافضة فصمدتهم السميات ، لكن كذبوا أحاديث كثيرة جداً راج
كثير منها على أهل السنة ، وروى خلق كبير منها أحاديث ، حتى عسر تمييز
الصدق من الكذب على أكثر الناس ، الأعلى أئمة الحديث العارفين بطله
متأولاً وسنداً .

كما ان الجهمية أنوا بحجج عقلية اشبهت على أكثر الناس وراجت عليهم
الاعلى قليل ممن لهم خبرة بذلك .

والكلام على لحديث الرافضة ويان الفرقان بين الحديث الصدق
والكذب المذكور في غير هذا للموضع كالرد على الرافضة .

وللقصود هنا الكلام على « الادلة العقلية » التي يحتج بها للبطل من
الجهمية نفاة الصفات ، ومن المثلة الذين يمثلونه بخلقه ، وعلى الادلة التي يحتج
بها القدريّة النافية ، والقدريّة المخبرة بالجهمية ؛ فان هذين (الاصلين) :
وهما « الصفات » و « القدر » — وبسميان التوحيد والعدل — هما اعظم
واجل ما تكلم فيه في الاصول ، والحاجة إليهما اعم ، ومعرفة الحق فيهما
انفع من غيرهما ، بل وكذلك بآثر ما يحتج به في اصول الدين من الحجج
العقلية والسلمية .

واصل ذلك الكلام في افعال الرب تعالى واقواله في « مسألة حدوث
العالم » وفي « مسألة القرآن ، وكلام الله » .

ف نقول : اذا تدبر الخير ما احتج به من يقول : ان القرآن قديم —
كلاشعري واتباعه ، ومن وافقهم : كلقاضي ابي يعلى واتباعه ، وابي العالي ،
وابي الوليد الباجي ، وابي منصور المازندراني ، وغيرهم من الحنبلية ، والشافعية ،
والمالكية ، والحنفية — لم توجد عند التحقيق تدل الاعلى مذهب السلف
والآئمة الذي يدل عليه الكتاب والسنة .

وكذلك اذ تدبر ما يحتاج به من يقول : ان القرآن مخلوق . انما يدل على قول السلف والأئمة .

اما (الأول) : فلأن عمدة القائلين بقدم الكلام من الأدلة العقلية (حجتان) عليهما اعتماد الأشعري وأصحابه ومن وافقهم : كالقاضي أبي يعلى وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهما ، وهذه هي عمدة أئمة النظار كابن كلاب ، والأشعري ، والقلاسي ، وأمثالهم ، في نفس الأمر من العقليات . وهي عمدة من لا يعتمد في الأصول في مثل هذه المسألة وأمثالها الا على العقليات : كأبي المعالي ومتبعيه .

(الحجة الاولى) : انه لو لم يكن الكلام قديماً لازم ان يتصف في الأزل بضد من اضداده : إما السكوت وإما الحرص ، ولو كان أحد هذين قديماً لامتنع زواله ، وامتنع ان يكون متكهما فيما لا يزال ، ولما ثبت انه متكلم فيما لم يزل ثبت انه لم يزل متكهما ، وإيضاً فالحرص آفة ينزه الله عنها .

و (الحجة الثانية) : انه لو كان مخلوقاً لكان قد خلقه إما في نفسه ، او في غيره ، او قائماً بنفسه ، و (الاول) ممتنع لانه يلزم ان يكون محلاً للحوادث ، و (الثاني) باطل لانه يلزم ان يكون كلاماً للسجل الذي خلق فيه ، و (الثالث) باطل لان الكلام صفة والصفة لا تقوم بنفسها . فلما بطلت الاقسام الثلاثة تبين انه قديم .

فيقال : اما (الحجة الأولى) فهي تدل على منهد السلف ، وانه لم يزل متكهما

إذا شاء وكيف شاء ، فيدل على ان نوع الكلام قديم ، لا على انه لم يتكلم
بمشيئته وقدرته ، وان الكلام شيء واحد هو قديم .

وكذلك احتجاج « الفلاسفة » القائلين بقدم العالم على قدم الفاعلية ، إنما
يدل على مذهب السلف أيضاً ، فهؤلاء الذين احتجوا على قدم مفعوله للمعين
— وهو الفلك — والذين احتجوا على قدم كلامه للمعين ، كل ما احتجوا به من
دليل صحيح فانه لا يدل على مطلوبهم ، بل إنما يدل على مذهب السلف المتبعين
للسوف ، فتبين ان « الأدلة العقلية » الصحيحة من جميع الطوائف إنما تدل على
تصديق الرسول وتحقيق ما أخبر به لا على خلاف قوله ، وهي من آيات الله الدالة
على تصديق الأنبياء التي قال الله فيها : (سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق) ، وهي من الميزان الذي أنزله الله تعالى .

وكذلك ادلة « المعتزلة والكرامية » وغيرها كما سندكره ان شاء الله ؛
اذ « المقصود هنا » الكلام على ما تعتمد عليه أئمة النظار من الأشعرية ونحوهم ،
والفلاسفة ونحوهم ، وهاتان الطائفتان كل طائفة تقابل الأخرى بالشرق
والغرب ؛ وكثير من الناس مع هؤلاء تارة ومع الأخرى تارة : كالغزالي ،
والرازي ، والآمدي ونحوهم .

والمقصود هنا بيان دلالة « الأدلة العقلية » على مذهب السلف الذي جاء به
الكتاب والسنة . فنقول : —

اما (الحجة الاولى) وهي قولهم : لو لم يكن متكلماً في الازل لكان متصفاً
بضده إما السكوت ، واما الحرس ؛ لانه حي ، والحى اذا لم يكن متكلماً كان

سأكتأ او اخرس ، كما انه اذا لم يكن سمياً كان أصم . واذا لم يكن بصيراً كان أعمى ، ولأن ذاته قابلة للكلام والقابل للشيء لا يخلو عنه ومن ضده ، هكذا يحتاجون له .

وقد نوزعوا في ذلك ، وخالفهم العقلاء ، حتى أصحابهم للتأخرون : مثل الرازي ، والآمدي ؛ فان اولئك ادعوا ان الجسم لما كان قابلاً للأمراض لم يخل من كل نوع من انواع الاعراض من بعضها ، وقالوا : ان الهواء له طعم ولون وريح فخالفهم الجمهور .

لكن تقرير « الحجة » بأن يقال : لأن الرب تعالى إذا كان قابلاً للانصاف بشيء لم يخل منه ، او من ضده .

او يقال : بأنه اذا كان قابلاً للانصاف بصفة كمال لازم وجودها له ؛ لان ما كان الرب قابلاً له لم يتوقف وجوده له على غيره ؛ فان غيره لا يحمله لا متصفاً ولا فاعلاً ؛ بل ذاته وحدها هي الموجبة لما كان قابلاً له ، واذا كانت ذاته هي الموجبة لما هو قابل له وذاته واجبة الوجود كان للمقبول واجب الوجود له ، وهو اذا قدر انه قابل للضدين لم يخل من احدهما ؛ لانه لو خلا من أحدهما لكان وجود احدهما له متوقفاً على سبب غير ذاته ؛ فان التقدير انه قابل له ووجود للمقبول له ممكن ، وقد عرف انه لا يتوقف على غيره ، وان لم يكن موجداً له ولم تكن ذاته موجبة له ، والا امتنع وجوده ؛ فان غيره لا يحمله موجوداً له ، واذا لم يوجد - لا بنفسه ولا بغيره - كان ممتنعاً ، والتقدير انه ممكن ؛ فما كان ممكناً له كان واجباً له .

فإذا قررت « الحجة » على هذا الوجه لم يحتاج ان يقال : كل قابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ؛ فان هذه الدعوى الكلية باطلة ؛ بل يدعى ذلك في حق الله خاصة ؛ لما ذكر من الدليل والفرق بينه وبين غيره ؛ فان غيره إذا كان قابلاً للشيء كان وجود القبول فيه من غيره وهو الله تعالى ، واحداث الله لذلك القبول لا يجب ان يكون مقارناً للقابل ؛ بل يجوز ان يتوقف على شروط يحدتها الله وعلى موانع يزيلها ، فوجود القبول هنا ليس منه بل من غيره ؛ فلم تكن ذاته كافية فيه ، واما الرب تعالى فلا يفتقر شيء من صفاته وافعاله على غيره ؛ بل هو الأحد الصمد المستغني عن كل ماسواه ، وكل ماسواه مفتقر إليه مصنوع له ؛ فيستع ان يكون الرب مفتقراً إليه ؛ فان ذلك هو « الدور القبلي » للمتبع بصريح العقل واتفاق العقلاء .

فهذا تقرير هذه الحجة البالغة على « قدم الكلام » ، وانه لم يزل متكلاً ؛ وهي تدل ايضا على قدم جميع صفاته ، وان ذاته القديمة مستلزمة لصفات الكمال الممكنة ، فكل صفة كمال لا نقص فيه فان الرب يتصف بها ، وانصافه بها من لوازم ذاته ، ولم يزل موصوفاً بصفات الكمال ، وذاته هي المستلزمة لصفات كماله ، لا يجوز ان يحتاج في ثبوت صفات الكمال له الى غيره ، والكلام صفة كمال ؛ فان من يتكلم اكمل ممن لا يتكلم ، كما ان من يعلم ويقدر اكمل ممن لا يعلم ولا يقدر ، والذي يتكلم بمشيئته وقدرته اكمل ممن لا يتكلم بمشيئته وقدرته ، واكمل ممن تكلم بغير مشيئته وقدرته ان كان ذلك معقولاً .

ويمكن تقريرها على اصول السلف بأن يقال : اما ان يكون قادراً على

الكلام أو غير قادر ؛ فان لم يكن قادراً فهو الأخرس ، وإن كان قادراً ولم يتكلم فهو الساكت .

ولما « الكلاية » فالكلام عندهم ليس بمقدور ، فلا يمكنهم ان يحتجوا بهذه . فيقال : هذه قد دلت على قدم الكلام ، لكن مدلوها قدم كلام معين بغير قدرته ومشيته ؟ أم مدلوها أنه لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته ؟ و (الأول) قول الكلاية ، و (الثاني) قول السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة . فيقال : مدلوها (الثاني) ، لا (الأول) لأن إثبات كلام يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته غير معقول ولا معلوم ، والحكم على الشيء فرع عن تصوره .

فيقال للمحتج بها لا انت ولا احد من العقلاء يتصور كلاماً يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته ، فكيف ثبت بالدليل المعقول شيئاً لا يعقل .

وايضاً فقولك « لو لم يتصف بالكلام لاتصف بالحرس والسكوت » . انما يعقل في الكلام بالحروف والأصوات ، فان الحي إذا فقدها لم يكن متكلماً ، فاما ان يكون قادراً على الكلام ولم يتكلم ، وهو الساكت . واما ان لا يكون قادراً عليه وهو الأخرس .

واما ما يدعونه من « الكلام النفساني » فذاك لا يعقل ان من خلاعه كان ساكناً أو أخرس ، فلا يدل بتقدير ثبوته [على] ان الخالي عنه يجب ان يكون ساكناً أو أخرس .

وأيضاً : قال الكلام القديم « النفساني » الذي ائتمروه لم تثبتوا : ما هو ؟ بل ولا تصورتموه ، وإثبات الشيء فرع نصوره ، فمن لم يتصور ما يثبت به كيف يجوز ان يثبت ؟ ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب - رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة - لا يذكر في بيانها شيء يعقل ، بل يقول : هو معنى يناقض السكوت والحرس .

والسكوت والحرس إنما يتصوران اذا تصور الكلام ؛ فالساكت هو الساكت عن الكلام ، والاخرس هو العاجز عنه ، او الذي حصلت له آفة في محل النطق تمنعه عن الكلام ، وحينئذ فلا يعرف الساكت والاخرس حتى يعرف الكلام ، ولا يعرف الكلام حتى يعرف الساكت والاخرس .

فتبين أنهم لم يتصوروا ما قالوه ولم يثبتوه ؛ بل هم في الكلام يشبهون النصارى في الكلمة وما قالوه في « الاقانيم » و « الثلاث » و « الاتحاد » فاتهم يقولون ما لا يتصورونه ولا يثبتونه ، و « الرسل » عليهم السلام اذا اخبروا بشيء ولم تصوره وجب تصديقهم .

واما ما يثبت بالعقل فلا بد ان يتصوره القائل به والا كان قد تكلم بلا علم ، فالنصارى تسلكم بلا علم : فكان كلامهم متناقضاً ولم يحصل لهم قول معقول ؛ كذلك من تكلم في كلام الله بلا علم كان كلامه متناقضاً ولم يحصل له قول يعقل ؛ ولهذا كان مما يشنع بعلى هؤلاء أنهم احتجوا في اصل دينهم ومعرفة حقيقة الكلام - كلام الله - وكلام جميع الخلق - بقول شاعر نصراني يقال له الاخطل :
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقد قال طائفة : ان هذا ليس من شعره ، ويتقدير ان يكون من شعره
 فالحقائق العقلية ، او مسمى لفظ الكلام الذي يتكلم به جميع بني آدم لا يرجع
 فيه الى قول الفشاعر فاضل . دع ان يكون شاعر أنصراً ، اسمه الاخطل ، والنصارى
 قد عرف انهم يتكلمون في كلمة الله بما هو باطل ، والخطل في اللغة هو الخطأ في
 الكلام ، وقد انشد فيهم للنشد :

قبحاً لمن نبذ القرآن وراءه فاذا استدل يقول قال الاخطل

ولما احتج الكلاية بهذه الحجة ، عارضتهم للمتزلة فقالوا : الكلام عندنا
 كالفعل عندنا وعندكم ، وهو في الازل عندنا جميعاً لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً ،
 ولا نقول نحن واتم : كان في الازل عاجزاً أو ساكناً ، فكما انه لم يكن فاعلاً
 ولا يوصف بضد الفعل وهو العجز او السكوت ، فكذلك لم يكن متكلماً
 ولا يوصف بضد الكلام وهو السكوت أو الحرص .

فاذا قال هؤلاء للمتزلة والجهمية : الفعل لا يقوم به عندنا وعندكم ، والكلام
 يقوم به ، فكان كالصفات ، منعته المتزلة ذلك ، وقالوا : الكلام عندنا كالفعل
 لا يقوم به لا هذا ، ولا هذا . فاذا قالوا : لو لم يقم به الكلام لقام بغيره وكان
 الكلام صفة لذلك الغير ، اتقلوا الى « الحجة الثانية » ولم يمكن تقرير الاولى
 الا بالثانية : فكان الاستدلال بالاولى وجعلها « حجة ثانية » باطلاً ؛ ولهذا
 أعرض عنه كثير من متأخريهم . وانما اعتمدوا على « الثانية » كآبي للمعالي
 واتباعه .

وهذا السؤال لا يلزم السلف : فاتهم اذا قالوا : الكلام كالفصل وهو في الأزل لم يكن فاعلاً لا عندنا ولا عندكم ، منهم السلف وجمهور المسلمين هذا ، وقالوا : بل لم يزل خالفاً فاعلاً ، كما عليه السلف وجمهور طوائف المسلمين . وهو الذي ذكره اصحاب ابن خزيمة مما كتبه له وكانوا « كلاية » فاما ان يكون هذا قول ابن كلاب ، او قول طائفة من اصحابه ، وبهذا تستقيم لهم هذه الحجة ، والا فمن سلم انه صار فاعلاً بعد ان لم يكن كانت هذه الحجة منتقضة على اصله ، وقال منازعوه : الكلام في مقاله كالكلام في فعاله .

والقول بأن الخلق غير المخلوق وانه فعل يقوم بالرب هو قول أكثر المسلمين : هو قول « الحنفية » وأكثر « الحنبلية » واليه رجع القاضي ابو يعلى اخيراً ، وهو الذي حكاه البغوي عن اهل السنة ، وهو الذي ذكره ابو بكر السكلاذني عن « الصوفية » وذكره في كتاب « التعرف لمذهب التصوف » ، وهو الذي ذكره البخاري في كتاب « افعال العباد » اجماعاً من العلماء ، وهو الذي ذكره ابن عبد البر وغيره عن اهل السنة .

لكن الفعل : هل هو شيء واحد قديم كالارادة ؟ أو هو حادث بذاته ؟ أو هو نوع لم يزل متصفاً به .

فيه ثلاثة اقوال للمسلمين . وكلهم متفقون على ان كل ما سوى الله محدث مخلوق ، كما تواتر ذلك عن الانبياء ودلت عليه الدلائل العقلية والقول بأن مع الله شيئاً قديماً تقدمه من مفعولاته - كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة - باطل عقلاً وشرعاً ، كما قد بسط في مواضع .

فان قيل : اذا قلتم : لم يزل متكلماً بمشيئته لزم وجود كلام لا ابتداء له ،
واذا لم يزل متكلماً وجب ان لا يزال كذلك ؛ فيكون متكلماً بكلام لانهاية
له ، وذلك يستلزم وجود ما لا يتناهى من الحوادث ، فان كل كلمة مسبوقة
بأخرى فهي حادثة ، ووجود ما لا يتناهى محال . قيل له : هذا الاستلزام حق ،
ومذلك يقولون : إن كلمات الله لانهاية لها ، كما قال تعالى : (قل : لو كان البحر
مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا) .

وأما قولهم : وجود ما لا يتناهى من الحوادث محال ، فهذا بناء على
دليلهم الذي استدلوا به على حدوث العالم وحوث الأجسام ، وهو أنها لا تخلو
من الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وهذا الدليل باطل عقلاً
وشرعاً ، وهو اصل الكلام الذي فمه السلف والأئمة ، وهو اصل قول الجمعية
نفاة الصفات ، وقد تبين فساده في مواضع .

ولكن سنبين إن شاء الله ان هذا الدليل إذا ميز بين حقه وباطله فانه يدل
على حدوث ما سوى الله — وعلى مذهب السلف — وكان غلطة منهم ، وقولهم :
كل ما لا يخلو من الحوادث — أي من الممكنات المقترة — فهو حادث ، فخذوا
هذا « قضية كلية » وقاسوا فيها الخالق على المخلوق قياساً فاسداً ، كما أن أولئك
قالوا : القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده اخذوها « قضية كلية » .

والغلط في « القياس » يقع من تشبيه الشيء بخلافه ، واخذ القضية الكلية
باعتبار القدر المشترك من غير تمييز بين نوعيها ، فهذا هو « القياس الفاسد »

كقياس الذين قالوا انما البيع مثل الربا ، وقياس إبليس . ونحو ذلك من الأقبيسة
الفاسدة ، التي قال فيها بعض السلف : اول من قلس إبليس ، وما عبدت
الشمس والقمر الا بلقائيس ، يعنى : قياس من يعارض النص ومن قلس قياساً
فاسداً ، وكل قياس عارض النص فانه لا يكون الا فاسداً ، ولما القياس الصحيح
فهو من الميزان الذي انزله الله ، ولا يكون مخالفاً للنص قط ، بل موافقاً له .

ومن هنا يظهر أيضاً : ان ما عند المتفلسفة من الأدلة الصحيحة العقلية فانما
يدل على منذهب السلف ايضاً : فان عمدتهم في « قسم العالم » على ان الرب
لم يزل فاعلاً ، وانه يتمتع ان يصير فاعلاً بعد ان لم يكن ، وان يصير الفعل ممكناً
له بعد ان لم يكن ، وانه يتمتع ان يصير قاتراً بعد ان لم يكن ، وهذا وجميع
ما احتجوا به انما يدل على قسم نوع الفعل ، لا يدل على قسم شيء من العالم
لا فلك ولا غيره .

فاذا قيل : انه لم يزل فاعلاً بمشيئته وقدرته ، وان الفعل من لوازم الحياة
— كما قال ذلك من قاله من أئمة السنة — كان هذا قولاً بموجب جميع أدلتهم
الصحيحة العقلية ، وكان هذا موافقاً لقول السلف : لم يزل متكلماً اذا شاء .
فلم يزل متكلماً اذا شاء ، فاعلاً لما يشاء .

وجميع ما احتج به الكلائية ، والأشعرية ، والسالية وغيرهم ، على قسم
الكلام انما يدل على انه لم يزل متكلماً اذا شاء ، لا يدل على قسم كلام
بلا مشيئة ، ولا على قسم كلام معين ، بل على قسم نوع الكلام .

وجميع ما يحتاج به الفلاسفة على قدم الفاعلية إنما يدل على أنه لم يزل فاعلاً لما يشاء ؛ لا يدل على قدم فعل معين ، ولا مفعول معين ؛ لا الفلك ولا غيره .
والغلط إنما نشأ بين الفريقين من اشتباه النوع الدائم بالعين اللينة ، ثم ان أولئك قالوا : يتمتع قدم نوع الحركة والفعل لامتناع حوادث لا أول لها ؛ فأبطلوا كون الرب لم يزل متكلاً بمشيئته ، ولم يزل فاعلاً بمشيئته ؛ بل يلزمهم أنه لم يكن قادراً على الفعل ثم صار قادراً ، ولم يكن أيضاً قادراً على الكلام بمشيئته . ثم منهم من يقول : صار قادراً على الكلام بمشيئته بعد أن لم يكن ؛ كالكرامية ؛ ومنهم من يقول لم يصّر قادراً على الكلام ولا يمكنه الكلام بمشيئته قط ، ومم الكلائية ؛ ومن وافقهم من الأشعرية ، والسالية .

وأما « الفلاسفة » فقالوا ما قاله مقدمهم أرسطو . فكل من قال : ان « جنس الحركة » حدث بعد ان لم تكن ، فانه مكبر لعقله . وقالوا يتمتع ذلك في جنس الحوادث بعد أن لم تكن بلا سبب حادث ، والعلم بذلك ضروري .

فيقال لهم : هذا يدل على أنه لم يزل هذا النوع موجوداً ، لا يدل على قسم عين حركة الفلك ، وكذلك القول في الزمان والجسم ؛ فان ادلتهم تقضي أنه لم يزل موجوداً ؛ حركة وقدرها وهو الزمان ؛ وفاعلها هو الذي يسمونه الجسم ؛ لكن لا يقضي قدم شيء بعينه . فاذا قيل : ان رب العالمين لم يزل متكلاً بمشيئته فاعلاً لما يشاء ؛ كان نوع الفعل لم يزل موجوداً وقدره وهو الزمان موجوداً ؛ لكن أرسطو واتباعه غلطوا حيث ظنوا أنه لا زمان [الا] قدر حركة الفلك وانه لا حركة فوق الفلك ولا قبله ؛ فتعين ان تكون حركته ازلية .

وهذا ضلال منهم عقلاً وشرعاً . فلا دليل يدل على امتناع حركة فوق
الفلك وقبل الفلك ، ودليلهم على انشقاق الفلك في غاية الفساد كما قد بسط
في موضع آخر ، وكذلك قوله : انه لا بد لكل حركة من محرك غير متحرك ،
في غاية الفساد كما قد بسط في موضعه .

والمقصود هنا التنبيه على ان خلاصة ما عند هؤلاء الذين يقال : انهم أئمة
المعقولات من أئمة الكلام والفلسفة ، انما يدل على قول السلف واهل السنة
للتبعين للكتاب والسنة ؛ فالادلة الصحيحة التي عندهم انما تدل على هذا ، ولكن
التبس عليهم الحق بالباطل ؛ كما ان اهل الكتاب لبسوا الحق بالباطل ، وما عندهم
من الحق موافق ما جاء به الرسول الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة
والانجيل ، لا يخالف ذلك ، فالادلة السميعة التي جاءت بها الانبياء لا تتناقض ؛
وكذلك الادلة الصحيحة العقلية ، ولا تتناقض السمعيات والعقليات والله أعلم .

فصل

وقد سلك طائفة من أئمة النظر - أهل للمعرفة بالكلام والفلسفة - ان يجمعوا بين ادلة هؤلاء وادلة هؤلاء ، ورأوا ان هذا غاية للمعرفة ، وسما « الجواب » الذي اجابوا به الفلاسفة عن حججهم « الجواب الباهر » فوافقوا كل واحدة من الطائفتين فأخطوا وتناقضوا لما جمعوا بين خطأ الطائفتين . فكان قولهم ينقض بعضه بعضاً ؛ إذ كان خطأ الطائفتين متناقضاً غاية التناقض .

ولما ما اصاب فيه كل واحدة من الطائفتين ؛ فلو جمعوا بينهما لكان ذلك موافقاً للأدلة السمعية التي اخبرت بها الرسل والأدلة العقلية ، كالأدلة التي دلت عليها الرسل ، لكن هؤلاء خرجوا عن موجب الأدلة السمعية والعقلية مع ظنهم نهاية التحقيق ، ولهم بذلك اسرة بكل واحدة من الطائفتين ؛ فانها مخالفة لموجب الأدلة السمعية والعقلية ، وانما الحق هو ما تصادقت عليه الأدلة السمعية والعقلية ، وهو الذي عليه سلف الأمة وأئمتها ، متلقين له عن الرسول صلى الله عليه وسلم من جهة خبره ، ومن جهة تعليمه وبيانه للأدلة العقلية .

مع ان هؤلاء يزعمون ان الرسل لم يبينوا هذه المسألة ، كما ذكر ذلك

الرازي في « أول للطالب العالية » فزعموا أنهم لم يثبتوا بها خبراً فضلاً عن بيان الأدلة العقلية للصدقة لحبرم .

وقد تكلمنا على فساد ما ذكره في ذلك في غير هذا الموضع ، وللقصود هنا : التنبيه على طريقة هؤلاء الذين سلكوا مسلك الجمع بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء ، وزعموا أنهم أصحاب « الجواب الباهر » وهذه الطريقة قد ذكرها الرازي في كتبه ورجعها ، واخذها عنه الأرموي ، وذكرها في كتاب الأربعين واخذها عنه القشيري للصري ، وهذا القول يشبه مذهب الحرانين القائلين بالقسماء الخمسة ، الذي نصره محمد بن زكريا الرازي وصنف فيه .

و « الرازي » بقوي هذا المذهب في مجله وغيره ، وإن كان مذهباً متناقضاً كما بين فساده محمد بن زكريا البلخي ، وأبو حاتم صاحب « كتاب الزينة » وغيرها لكن بين مذهب الحرانين وبين مذهب هؤلاء فرق كما سنبينه إن شاء الله .

قال هؤلاء : المتكلمون إنما أقاموا الأدلة على حدوث الأجسام ، قائمها هي التي ينبتونها لا تخلو من الحوادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، لا متاع حوادث دائمة لا ابتداء لها . قالوا : ولم يذكر المتكلمون دليلاً على نفي موجود سوى الأجسام وسوى الصانع ، والفلاسفة اثبتوا موجودات غير ذلك وهي العقول والنفس . قالوا : وللمتكلمون لم يقيموا دليلاً على انتفاءها ، ودليلهم على الحدوث لم يشملها .

قالوا : و « الفلاسفة » لم يقيموا دليلاً على قسم الأجسام ؛ بل أقاموا الأدلة على ان الرب لم يزل فاعلاً ولم تزل الحركة والزمان موجودين ، وعمدتهم ان الاول مستجمع لجميع شروط الفاعلية في الأزل ، فيجب اقتران الفعل به .

وقالوا : إنه يتمتع حدوث الحوادث بلا سبب حادث ؛ ويتمتع ان الرب لم يزل معطلاً عن الفعل ، ثم وجد الفعل بلا سبب حادث ، ويتمتع ان يصير قادراً بعد ان لم يكن قادراً ، ويتمتع ان يصير الفعل ممكناً بعد ان كان ممثماً بلا سبب حادث ؛ فينتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي .

وقالوا : كلما لا بد منه في كون الفاعل فاعلاً ان وجد في الأزل لزم وجود الفعل ؛ فانه ان لم يوجد بقي متوقفاً على شرط آخر ؛ ونحن قلنا : كلما لا بد منه في كون الفاعل فاعلاً قد وجد في الأزل ، وان قيل : قد وجد كلما لا بد منه من كون الفاعل فاعلاً ، ومع هذا لم يوجد الفعل ؛ ثم وجد بعد ذلك بلا سبب لزم ترجيح وجود للممكن على عدمه بغير مرجح تام ؛ فان المرجح التام يجب ان يقترن به الرجحان ، وان لم يقترن به الرجحان : فان كان الفعل ممكن الوجود والعسم ؛ والممكن يقتصر الى المرجح ، فما دام ممكن الوجود والعسم فلا بد له من مرجح ؛ وإذا حصل المرجح التام وجب وجوده ولم يبق حينئذ ممكن الوجود والعسم .

قال هؤلاء : فهذا عمدة هؤلاء الفلاسفة . واصله ان الحادث لا بد له من سبب حادث ، وحدث حادث بدون سبب حادث ممثع في بداية العقول .

ولهذا لما اُجيبهم المتكلمون عن هذا بأجوبة متعددة كانت كلها فاسدة
 مثل قول بعضهم: للرجح هو العلم، وقول بعضهم هو الإرادة، وقول بعضهم:
 للرجح مجرد كونه قاترا؛ وقول بعضهم: للرجح إمكان الفعل بعد امتناعه؛
 لا امتناعه في الأزل، ونحو ذلك. فقالوا: هذه الأجوبة باطلة لوجهين:

(أحدهما): أن جميع ما ذكرنا كان موجودا في الأزل فقد دخل في القسم
 الأول، وإن لم يكن موجودا في الأزل فقد دخل في القسم الثاني، وقد قلنا:
 إن جميع الأمور المعتبرة في التأثير إن كانت أزلية لزم كون الأثر أزليا، وإن
 كان بعضها غير أزلي ثم حدث بعد ذلك لزم رجحان وجود الممكن على عدمه
 بلا مرجح، وحدثت الحوادث بلا محدث؛ فإنه لو أحدث تمام المؤثر به ولم يكن
 للمؤثر تأما في الأزل: حدث ذلك بلا سبب.

و «الوجه الثاني»: أن نسبة القدرة والإرادة والعلم ونفس الأزل إلى الوقت
 حدوث العالم كنسبته إلى ما قبل ذلك وما بعد ذلك، فيمتنع أن نكون هذه
 هي الموجبة لوجوده في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده.

قال الرازي في «كتاب الكبير»: والجواب الباهر أن نقول: كانت النفس
 أزلية، وهي متحركة دائما؛ ثم حصل من تلك الحركات المتعاقبة صفة مخصوصة
 كانت هي سبب حدوث الأجسام، فهذا ثبت السبب الحادث للموجب لاختصاص
 ذلك الوقت بحدوث الأجسام فيه، وعلى هذا فالأجسام حادثة وهو موجب
 أدلة للتكلمة، والفاعل لم يزل فاعلا تقدم النفس للمعلولة له؛ وهو موجب أدلة

الفلاسفة. وقد يقولون : مقدار حركتها هو الزمان ، فقلنا بموجب قدم نوع الحركة والزمان مع حدوث الاجسام .

فهذا قول هؤلاء التبعية للطائفتين .

وقد قلنا : انهم اتبعوا كل طائفة فيما اخطأت فيه ، واما تناقضهم فلأن المتكلمين انما اعتمدوا في حدوث الأجسام على امتناع حوادث لا اول لها ، هذا عمدتهم ، والافتى جاز وجود حوادث لا بداية لها امكن ان يكون قبل كل حادث حادث ، فلا يلزم حدوث ما تقوم به الحوادث المتعاقبة ، فان كان هذا الاصل الذي بنى عليه المتكلمون اصلاً صحيحاً ثابتاً ، امتنع وجود حركات غير متناهية للنفس وغير النفس ، وحينئذ فن قال بموجب هذا الأصل مع قوله بوجود حوادث لا اول لها في النفس او غيرها ، فقد تناقض . « وحقيقة قوله » يتمتع بوجود حوادث لا اول لها ، ويجب وجود حوادث لا أول لها .

وان كان هذا الاصل باطلاً بطلت ادلتهم على حدوث الاجسام ، ولزم جواز وجود حوادث لا اول لها ؛ وحينئذ فيجوز قدم نوعها ، فالقول بوجود حدوثها كلها — وان سبب الحدوث هو حال النفس — تناقض .

و « ايضاً » فان النفس عند الفلاسفة يتمتع وجودها بدون الجسم ، ويتمتع وجود الحركة فيها الامع الجسم ، وانما تكون نفساً إذا كانت مقارنة للجسم كنفس الانسان مع بدنه . فنفس الفلك إذا فارقت « للمادة » — وهي الهولي

وهي الجسم — مثل مفارقة نفس الانسان لبدنه بللوت ، فقد صارت عندهم عقلا لا يقبل الحركة .

فما ذكره من تقدير نفس خالية عن الجسم دأمة الحركة لا يقولون به ، ولا دليل عليه ، فيبقى تقديره تقديراً لم يقبل به للنازع ولا قام عليه دليل ؛ ولكن هذا يشبه مذهب « الحرانين » وليس به .

فان اولئك يقولون : القدماء خمسة : الرب ، والنفس ، والمادة ، والهر والقضاء ؛ ولكن لا يقولون : إن النفس ما زالت متحركة ؛ بل يقولون : انه حدث لها التفات الى الهويولي وهي للمادة ، فاجبتها وعشقتها ، ولم يكن الأولى تخليصها منها الا بأن تنفوق وبإل هذا التعلق ، فضع العالم ، وجعل النفس حاصلة مع الاجسام لتنفوق حرارة هذا الاجتماع ووباله ، فتشتاق الى التخلص منه .

ولهذا يقول « محمد بن زكريا الرازي » : ان هذا العالم ليس فيه لذة اصلاً ؛ بل النفس لا تزال معذبة حتى تتخلص وراحتها في الخلاص ؛ وكان حاضرًا بمجلس بعض الاكابر فمثل ذلك بما يخرج من دهر الانسان بغير اختياره من الصوت ، وجعل ذلك حاصلًا من ذلك الكبير !! فقال له الكعبى : دخلت في امور عظيمة ولم تتخلص ، وانت انما فررت من حدوث حدث بلا سبب ، فيقال لك : فما للموجب لكونها التفتت في ذلك الوقت للمين الى الهويولي دون ما قبل ذلك الوقت وما بعده ؟ فهذا حدث بلا سبب .

وهذا للذهب اشتمل على أنواع من الفساد : منها اثبات قديم غير الأول
بلا حجة ، ومنها اثبات نفس مجردة عن الجسم ، وان لها حركة بدون الجسم ؛
وهذا خلاف مذهب « ارسطو » واتباعه ، لكن هؤلاء يقولون : نحن نلتزم ان
النفس مع تجردها عن الجسم لها حركة ، وهذا هو الصحيح ؛ لكن يقال :
اثبتتم قدمها وانها لم تزل غير متحركة ثم تحركت بلا سبب ، وهذا فاسد .
واتم لم يقيموا دليلاً على قدمها ؛ بل ولا على وجودها وانها ليست بجسم .

وكذلك يقال لمن اثبت العقول والنفس من « المتفلسفة » وانها ليست
مشاراً اليها : ادلتكم على ذلك ضعيفة كلها ؛ بل باطلة . ولهذا صار الطوسي
- الذي هو افضل متأخريهم - الى انه لا دليل على اثباتها .

واما « المتكلمون » فاتهم يقولون : نحن نعلم بالاضطرار ان الممكن لا بد
ان يكون مشاراً اليه بأنه هنا او هناك ، فاثبات ما لا يشار اليه معلوم الفساد
بالضرورة ، وقد ذكروا هذا في كتبهم . وقول الرازي : انهم لم يقيموا دليلاً على
اتحصار الممكن في الجسم والعرض ليس كما قال ؛ بل قالوا : نحن نعلم بالاضطرار
ان الممكن لا بد ان يكون مشاراً اليه ، يتميز منه جانب عن جانب .

ثم كبير منهم - من هؤلاء - ذكر هذا مطلقاً في القديم والحادث ،
واصوات قديمة ازلية .

ثم من هؤلاء من قال : وهي مع ذلك صفة واحدة ، ومنهم من قال : بل
هي متعددة ؛ ومن هؤلاء من قال : ان تلك الأصوات الازلية : هي

الاصوات للمسموعة من القراء ، او يسمع من القراء صونان : الصوت القديم ،
وصوت محدث .

والصوت القديم قال بعضهم : انه حل في الحدث ، وقال بعضهم : ظهر
فيه ولم يحل ، وقال بعضهم : هو فيه ولا نقول : ظهر ولا حل . والقائلون بهذا
طائفة من اهل الحديث والفقه ، والصوف : من اصحاب الشافعي ، واحمد
ابن حنبل ، وغيرها . وهؤلاء حلوية في الصفات دون الذات ، وقد وافقهم
طائفة اخرى من السلفية والصوفية .

واولئك يقولون بحلول الذات ايضاً في كل شيء ، وانه يتجلى لكل شيء
بصورته ؛ وقولهم من جنس قول القائلين بأنه بذاته في كل مكان ، والقائلين
« بوحدة الوجود » . لكن م يقولون مع ذلك : انه على العرش ، وانه يحل في
قلوب العارفين بذاته ، وانه في كل شيء ؛ كما ذكر ذلك ابو طالب المكي ونحوه .

واما « الأشعرية » فمكس هؤلاء ، وقولهم يستلزم التعطيل ، وانه لا داخل
العالم ولا خارجه ، وكلامه معنى واحد ، ومعنى آية الكرسي ، وآية الدين ،
والتوراة ، والانجيل [واحد] وهذا معلوم الفساد بالضرورة . وكذلك الكلمات
هي عندهم شيء واحد ، فحقيقة قولهم : انه لا رب ولا قرآن ولا إيمان ، فقولهم
يستلزم التعطيل .

و « السلفية » حلوية في الذات والصفات ، والقائلون بأن الحروف
والاصوات القديمة حلت في الناس : حلوية في الصفات دون الذات .

ومن هؤلاء من يقول أيضاً : ان صفة العبد التي هي إيمانه قديم ، ومن هؤلاء من عدّ ذلك الى اقواله دون افعاله ، ومنهم من قال : بل وافعاله للأمر بها قديمة دون المثبي عنها ، ومنهم من توقف في المثبي عنها ، ومنهم من قال : بل جميع افعال العباد قديمة : الخير والشر ؛ لأن ذلك شرع ، وفسر والشرع والقدر قديم ؛ ولم يفرق بين شرع الرب ومشروعه ، وبين قدره ومقدوره ، وهؤلاء يقولون : افعال العباد قديمة ، ليست هي الحركات بل هي ما تنتجها الحركات ؛ كالذي يأتي يوم القيامة وهو ثواب اعمالهم .

وقد صرح الأئمة - احمد بن حنبل وغيره - : بأن ذلك كله مخلوق ، فهؤلاء اسرفوا في القول بقدم الأفعال لطرده قولهم في الايمان .

و « طائفة اخرى » قالوا : اذا كانت هذه الحروف التي هي اصوات مسموعة من العبد قديمة فكل الحروف للمسموعة قديمة ؛ فقالوا : كلام الآمين كله قديم إلا التاليف ، ومنهم من قال : والأصوات كلها قديمة حتى اصوات البهائم ، وحتى ما يخرج من بني آدم . وقالوا أيضاً : حركات اللسان بالقرآن قديمة وحركة البنان بكتابة القرآن قديمة .

ومن هؤلاء من قال : « اللداد » مخلوق ولكن شكل الحروف قديم . ومنهم من توقف في اللداد وقال : نسكت عنه وان كان مخلوقاً ، لكن لا يقال : انه مخلوق ، ومنهم من قال : بل اللداد قديم .

ومن هؤلاء وغيرهم من قال بأن « ارواح العباد قديمة » فصاوبوا يقولون :

روح العبد محدثة وكلامه قديم ، وصفاته القائمة به من إيمانه قديم ، وأخواتهم يصرحون بأن أفعاله قديمة ، وهذا اعظم مما يوصف به الرب ؛ فانه سبحانه قديم ازلي ، ولما أفعاله فحادثة شيئاً بعد شيء ، وكذلك كلامه لم يزل متكاملاً بمشيئته شيئاً بعد شيء .

وهؤلاء يقولون بقدم روح العبد وبقدم النور - نور الشمس ، والقمر ونور السراج ؛ وكل نور - هؤلاء قولهم : بقدم ارواح العباد ، والانوار : ضاهوا فيه قول المجوس ، « والفلاسفة الصابئين » الذين يشبهون المجوس ؛ فان من الصابئين من يشبه المجوس ، كذلك قال الحسن البصري وغيره ، قالوا عن الصابئين : انهم مثل المجوس . وهؤلاء صنف من الصابئين المشركين ليسوا في الصابئين للمدوحين في القرآن .

والمقصود ان قول هؤلاء بقدم ارواح العباد ، و « نفوسهم » التي تفارق أبدانهم ؛ من جنس قول الذين قالوا بقدم النفس كما تقدم ، لكن هؤلاء يحملونها من الله ؛ إذ كان لا قديم عندهم إلا الله وصفاته ، وقولهم بقدم النور من جنس قول المجوس ؛ لكن النور أيضاً عندهم من صفات الله .

وهذه الأقوال بقدم روح العبد ؛ أو أقواله ؛ أو أفعاله ؛ أو أصواته ؛ أو قدم نور الشمس والقمر ونحو ذلك . كلها فروع على ذلك الاصل ، فان « السلف » قالوا : القرآن كلام الله غير مخلوق . وظن طائفة ان مقصودهم انه قديم لم يزل . والقرآن حروف وأصوات فيكون قديماً ؛ وهذا المسموع هو القرآن

وليس إلا اصوات العباد بالقرآن فتكون قديمة ، ثم احتاجوا عند البحث الى طرد اقوالهم .

وكذلك في «الايمان» لم يقل قط احد من السلف — لا أحد بن حنبل ولا غيره — ان شيئاً من صفات العباد غير مخلوق ولا قديم ، ولا قالوا عن القرآن قديم ، لكن انكروا على من اطلق القول على « لفظ القرآن او الايمان » بأنه مخلوق ؛ فجاء هؤلاء ففهموا من كونه غير مخلوق انه قديم ، وظنوا انه اذا أنكر على من اطلق القول بأنه مخلوق يحيز ان يقال : انه غير مخلوق وانه قديم ، فقالوا : لفظ العبد وصوته قديم ، وایمانه قديم . ثم طردوا أقوالهم الى ما ذكرناه ، وهذه الأمور قد بسط القول فيها في مواضع في عدة مسائل ؛ سأل عنها السائلون واجيبوا في ذلك بأجوبة مبسطة ليس هذا موضعها ؛ إذ المقصود : التنبيه على ما يحدث عن الاصل المبتدع .

واصل هذا كله حجة الجهمية على حدوث الأجسام : بأن ما لا يخلو من من الحوادث فهو حادث ، فما يقوم به الكلام باختياره أو بمشيئته ، ولم يزل كذلك ، يجب ان يكون حادثاً ؛ فلزمهم نفي كلام الرب وفعله ، بل وتعطيل ذاته . ثم آل الأمر الى جعل المخلوق قديماً ، وتعطيل صفات الرب القديمة ؛ بل وذاته ، والله اعلم .

واصحاب هذا الأصل القائلون « بالجوهر الفرد » يقولون : ان نفس الأعيان التي في بدن الانسان وغيره هي متقدمة الوجود ، لا يعلم حدوثها

إلا بالليل ، وهو الليل على حدوث الاجسام وانها لم تخل من الأعراض ، ويقولون : للمعلوم بللشاهدة حدوث التأليف فقط ، كما يقوله اولئك في كلام العبد ، وان الحدث هو تأليف الحروف فقط .

والقائلون « بوحدة الوجود » يقولون نفس وجود العبد هو نفس وجود الرب ، وكل هذه الاقوال قد باشرت اصحابها - وهم من اعيان الناس - وجرى بيني وبينهم في ذلك ما يطول وصفه ، وهدى الله ما شاء الله من الخلق ، فانظر كيف اضطرب الناس في انفسهم التي قيل لهم : (وفي انفسكم أفلا تبصرون) .

والمفلسفة يقولون : مادة بدن الانسان وسائر المواد قديمة ازلية ، وهذه الاقوال فيها مضاهات لقول فرعون من بض الوجوه ، واصحاب « الوحدة » يصرحون بتعظيم فرعون ، وانه صدق في قوله : (أنا ربكم الأعلى) ، ففي تنبيه الله لقصة فرعون في القرآن عبرة : فان الناس محتاجون الى الاعتبار بها ، كما قال : (فجلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين) .

فصل

وأما « حجتهم الثانية » وهي العمدة عند علمتهم ، فتقريبها : لو كان مخلوقاً
لكان إما ان يخلقه في نفسه . أو في غيره ، أو لا في محل .

و (الأول) يلزم ان يكون محلاً للحوادث وهو باطل .

و (الثاني) يلزم ان يكون صفة لذلك المحل الذي قامت به الصفة ؛ لأن
الصفة اذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره ، فاذا قام بمحل علم
أو حياة ، أو قدرة أو كلام ، أو غير ذلك ؛ كان ذلك المحل هو الموصوف بأنه
حي عالم قادر متكلم ، كما يوصف بأنه متحرك اذا قامت به الحركة ، أو انه
أسود وأبيض اذا قام به السواد والياض ، ونحو ذلك .

وأما قيامه لا في محل فمتنع ؛ لانه صفة .

ومعنى « هذه الحجة » ايضاً صحيحة ، وهي انما تدل على مذهب السلف
فقط ، وهي تدل على فساد قول الاشعية . كما تدل على فساد قول المعتزلة وعلى
فساد قول الجهمية مطلقاً ؛ فان جمهور المعتزلة والجهمية اختاروا من « هذه
الاقسام » : أنه يخلقه في محل . وقالوا : ان الله لما كلم موسى خلق صورنا في
الشجرة ، فكان ذلك الصوت المخلوق من الشجرة هو كلامه .

وهذا مما كثر به أئمة السنة من قال بهذا ، وقالوا : هو يتضمن ان الشجرة هي التي قالت : (انا الله لا إله الا انا فاعبدني) ؛ لان الكلام كلام من قام به الكلام . هذا هو المقول في نظر جميع الخلق ، لا سيما وقد قام الدليل على ان الله انطق كل ناطق : كما انطق الله الجلود يوم القيامة ، وقالوا : (انطقنا الله الذي انطق كل شيء) ، فيكون كل كلام في الوجود مخلوقا له في محل .

فلو كان ما يخلقه في غيره كلاماً للزم ان يكون كل كلام في الوجود - حتى الكفر والفسوق والكذب - كلاماً له - تعالى عن ذلك - وهذا لازم الجهمية المجبرة : فاتهم يقولون : ان الله خالق أفعال العباد واقوالهم ، والعبد عندهم لا يفعل شيئاً ولا قدرة له مؤثرة في الفعل ؛ ولهذا قال بعض شيوخهم - من القائلين بوحدة الوجود : -

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

ولما « للمعتزلة » فلا يقولون : ان الله خالق أفعال العباد ، لكن الحجة تلزمهم بذلك . وقد اعترف حذاقهم كأبي الحسين البصري : ان الفعل لا يوجد الا بداع يدعو الفاعل ، وانه عند وجود الداعي مع القدرة يجب وجود الفعل ، وقال : ان الداعي الذي في العبد مخلوق لله . وهذا تصرح بمذهب اهل السنة وان لم ينطق بلفظ خلق أفعال العباد .

فاذا قال : ان الله خلق الداعي والقدرة وخلقها يستلزم خلق الفعل ، فقد سلم المسألة ، ولما كان هذا مستقراً في نفوس عامة الخلق قال سليمان بن

داود الهاشمي الامام - نظير احمد بن حنبل - الذي قال فيه الشافعي : ما خلفت
 بغداد أعقل من رجلين : احمد بن حنبل ، وسليمان بن داود الهاشمي ، قال :
 من قال : إن القرآن مخلوق لزم ان يكون قول فرعون كلام الله ؛ فان الله خالق
 في فرعون قوله : (أنا ربكم الاعلى) ؛ وعندم ان الله خلق في الشجرة :
 (اتق انا الله لا إله إلا انا فاعبدني) ؛ فاذا كان كلامه لكونه خلقه فالآخر
 أيضاً كلامه .

والاشعرية ، وغيرهم من أهل السنة ابطالوا قول المعتزلة والجهمية بأنه خلقه
 في غيره ، بان قالوا : ما خلقه الله في غيره من الاعراض كان صفة لذلك وعاد
 حكمه على ذلك المحل ، لم يكن صفة لله كما تقدم .

وهذه « حجة جيدة مستقيمة » لكن الاشعرية لم يردوها ، فنسلط عليهم
 للمعتزلة بأنهم يصفونه بأنه خالق ورازق ، وعحي وميت ، عادل محسن ، من
 غير ان يقوم به شيء من هذه للمعانى ؛ بل يقوم بغيره ؛ فان الخلق عندم هو
 المخلوق ، والاحياء هو وجود الحياة في الحي من غير فعل يقوم بالرب ، فقد
 جعلوه محياء بوجود الحياة في غيره وكذلك جعلوه مميتاً ، وهذه مما عارضهم
 بها المعتزلة ولم يجيبوا عنها بمجواب صحيح .

ولكن « السلف والجمهور » يقولون : بأن الفعل يقوم به ايضا ، وهذه
 « القاعدة » حجة لهم على الفريقين ، والفريقان يقسمون الصفات الى ذاتية وفعلية
 او ذاتية ، ومضوية ، وفعلية . وهو منطلقة ؛ فانه لا يقوم به عندم فعل ولا يكون

له عندم صفة فعلية ، واذا قالوا بموجب ما خلقه في غيره لزمهم ان يقولوا : هو متحرك ، واسود وابيض ، وطويل وقصير ، وحلو ومر وحامض ، وغير ذلك من الصفات التي يخلقها في غيره .

ثم م متناقضون ، فهؤلاء يصفونه بالكلام الذي يخلقه في غيره ، واولئك يصفونه بكل مخلوق في غيره ، فلم انه لا يتصف إلا بما قام به ، لا بما يخلقه في غيره ؛ وهذا حقيقة الصفة ؛ فان كل موصوف لا يوصف إلا بما قام به ، لا بما هو مبين له ، صفة لغيره . وان نفوامع ذلك قيام الصفات به لزمهم ان لا يكون له صفة ، لا ذاتية ولا فعلية .

وان قالوا : انما سمينا الفعل صفة لأنه يوصف بالفعل ، فيقال : خالق ، ورازق ، قيل : هذا لا يصح ان يقوله احد من الصفاتية ؛ فان الصفة عندم قائمة بالوصوف ليست مجرد قول الواصف . وان قاله من يقول : ان الصفة هي الوصف وهي مجرد قول الواصف قالوا وصف ان لم يكن قوله مطابقا كان كاذباً ولهذا انما يجيء الوصف في القرآن مستعملا في الكذب بأنه وصف يقوم بلواصف ، من غير ان يقوم بالوصوف شيء ، كقوله سبحانه (سيجزئهم وصفهم) (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب : هذا حلال وهذا حرام ؛ لتفتروا على الله الكذب) ، (ويجعلون لله ما يكرهون وتصف ألسنتهم الكذب ان لهم الحسن) ، (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) .

وقد جاء مستعملا في الصدق فيما اخرجه في الصحيحين عن عائشة : ان

رجلا كان يكثر قراة (قل هو الله احد) فقال النبي صلى الله عليه وسلم : «سلوه لم يفعل ذلك ؟ فقال : لأنها صفة الرحمن فأنا احبها ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اخبروه ان الله يحبه » .

فن وصف موصوفا بأمر ليس هو متصفاً به كان كاذباً ؛ فن وصف الله بأنه خالق ورازق وعالم وقادر ، وقال مع ذلك : انه نفسه ليس متصفاً بعلم وقدره ، او ليس متصفاً بفعل هو الخلق والاحياء ، كان قد وصفه بأمر ، وهو يقول : ليس متصفاً به ؛ فيكون قد كذب نفسه فيما وصف به ربه ، وجمع بين التقيضين ، فقال : هو متصف بهذا ؛ ليس متصفاً بهذا . وهذا حقيقة اقوال النفاة فانهم يثبتون امورا هي حق ويقولون ما يستلزم نفيا ، فيجمعون بين التقيضين ويظهر في اقوالهم التناقض .

وحقيقة قولهم : أنه موجود ليس بموجود ، علم ليس بعالم ، حي ليس بحي ولهذا كان غلاتهم يمتعون عن الاثبات والنفي معاً ؛ فلا يصفونه لا بآيات ؛ ولا بنبي ، كما قد بسط في غير هذا الموضع . ومعلوم ان خلوه عن النبي والآيات باطل ايضاً ؛ فان التقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

و (المقصود هنا) ان هذه « المقدمة » الصحيحة : انه لو خلقه في محل لكان صفة لذلك المحل ؛ هي مقدمة صحيحة ، والسلف واتباعهم اهل السنة والجمهور : يقولون بها ؛ واما المعتزلة والاشعرية فيتناقضون فيها كما تقدم .

وأما (القسم الثالث) ، وهو انه لو خلقه قائماً بنفسه لكان ذلك ممسماً لأنه صفة ، والصفة لا تقوم بنفسها ، وهذا معلوم بالضرورة . وقد حكى عن بعض المعتزلة : انه يخلق جبلاً في محل . والبصريون — وم اجل وافضل من البغداديين — يقولون : انه يخلق إرادة لا في محل ، فقد يناقضون هذه الحجة .

وأما (القسم الأول) : وهو انه لو خلقه في نفسه لكان محلاً للحوادث فالتحقيق ان يقال : لو خلقه في نفسه لكان محلاً للمخلوق ، وهو لا يكون محلاً للمخلوق .

واذا قالوا : نحن نسمى كل حادث مخلوقاً ، فهذا محل نزاع ، فالسلف وأئمة اهل الحديث وكثير من طوائف الكلام — كالمشامية والكرامية وإبي معاذ التومى وغيرهم — لا يقولون : كل حادث مخلوق ، ويقولون : الحوادث تنقسم الى ما يقوم بذاته بقدرته ومشيشه . ومنه خلقه للمخلوقات ، والى ما يقوم بآثماً عنه ؛ وهذا هو المخلوق ؛ لان المخلوق لا بد له من خلق ؛ والخلق القائم بذاته لا يقتصر الى خلق ، بل هو حصل بمجرد قدرته ومشيشه .

والقدرة في القرآن متعلقة بهذا الفعل لا بلفظ المجرى من الفعل ، كقوله : (اليس ذلك بقادر على ان يحيى الموتى ؟) ، وقوله : (قل : هو القادر على ان يعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت ارجلكم) ، وقوله : (بلى قادرين على أن نسوي بنانه) ، وقوله : (او ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟) .

وعلى هذا فهذه « الحجة » يكفى فيها أن يقال : لو خلقه لكان إما أن يخلقه فى محل فيكون صفة له ، أو يخلقه قائماً بنفسه ، وكلاهما ممتنع . ولا يذكر فيها : إما أن يخلقه فى نفسه ؛ لأن كونه مخلوقاً يقتضى أن له خلقاً ، والخلق القائم به لو كان مخلوقاً لكان له خلق ، فيلزم أن يكون كل خلق مخلوقاً ؛ فيكون الخلق مخلوقاً بلا خلق وهذا ممتنع .

وهذا يستقيم على أصل السلف ، وأهل السنة ، والجمهور : الذين يقولون لا يكون المخلوق مخلوقاً إلا بالخلق . وإما من قال : يكون مخلوقاً بلا خلق والخلق هو نفس المخلوق لا غيره . فيقال على أصله : إما أن يخلقه فى نفسه ويسكون المخلوق نفس الخلق ، وهو معنى كونه حادثاً ، ويعود الأمر إلى أنه إذا أحدثه قائماً أن يحدثه فى نفسه ، أو خارجاً عن نفسه ، وقد تبين كيف تصاغ هذه الحجة على أصول هؤلاء وأصول هؤلاء .

فإذا احتج بها على قول « السلف والجمهور » فلها صورتان : إن شئت أن تقول : إما أن يخلقه قائماً بنفسه أو بغيره ، ولا تقل فى نفسه ؛ لكون المخلوق لا يكون فى نفسه . وإن شئت أن تدخله فى التقسيم وتقول : وإما أن يخلقه فى نفسه ، ثم تقول : وهذا ممتنع ؛ لأن المخلوق لابد له من خلق ، فلو خلقه فى نفسه لافتقر إلى خلق ، وكان ما حدث فى نفسه مخلوقاً مفقراً إلى خلق ، فيكون خلقه له أيضاً مفقراً إلى خلق ، وهلم جرا ... وإذا كان كل خلق مخلوقاً لم يبق خلق إلا مخلوق ، وإذا لم يبق خلق إلا مخلوق لزم وجود المخلوق بلا خلق ، إذ ليس لنا خلق غير مخلوق .

وإن قيل : فقد يخلقه في نفسه بخلق ، وذلك الخلق يحصل بلا خلق آخر ، بل بمجرد القدرة والارادة ، كما يقول من يقول : إنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وتكلمه فعل يحصل بقدرته ومشيئته ، فنحن نقول : ذلك الفعل هو الخلق .

فيقال لهم : فلي هذا صار في التقسيم « حادث » يقوم بنفسه ليس بمخلوق ؛ وعلى هذا التقدير فيمكن ان يقال في القرآن : إنه حادث او محدث وليس بمخلوق فان كان الحق هو « القسم الاول » لم يلزم اذا لم يكن مخلوقا ان يكون قديما ؛ بل قد يكون حادثا وليس بمخلوق ، فلا يلزم من نفي كونه مخلوقا ان يكون قديما فلا تدل الحجة على قول الكلائية .

وتلخيص ذلك انه إما ان يقال : الحدوث اعم من الخلق ، فقد يكون الشيء حادثاً في نفسه وليس مخلوقاً ؛ او يقال : كل حادث فهو مخلوق ، بناء على انه لا يقوم بذاته حادث ؛ او بناء على ان ما قام بنفسه اذا كان حادثاً فهو مخلوق ، فاذا كان الحق هو « القسم الاول » لم يلزم اذا لم يكن مخلوقا ان يكون قديما ، بل قد يكون حادثاً وليس بمخلوق .

وان كان الحق غير « الأول » فحينئذ اذا قيل : لا يخلقه في نفسه لم تكن الحجة عليه إلا بابطال قيام الحوادث به ، ولكن اذا اريد ان يدل على أنه ليس بمخلوق في نفسه — وان كان حادثاً بنفسه — فانه يستدل على ذلك بأنه لو كان مخلوقاً لكان له خلق . والخلق نفسه ليس مخلوقا بل حادث ؛ لأنه لو كان مخلوقاً لكان كل خلق مخلوقاً ، فيكون الخلق بلا خلق وهو جمع بين التقيضين ، فتعين ان يكون الخلق حادثاً غير مخلوق .

وعلى هذا التقدير فلا يلزم إذا كان غير مخلوق أن يكون قديماً ، وإنما أريد الاستدلال على أنه لم يخلقه في نفسه ، سواء قيل : إنه تحمل فيه الحوادث أو لا تحمل ، وهو أحسن ؛ فيكون استدلالاً بذلك من غير التزام هذا القول .

فيقال : لا يخلو إما أن تقوم به الحوادث وإما أن لا تقوم ، فإن لم تقوم امتنع أن يخلقه في نفسه ؛ لأنه حينئذ يكون حادثاً فتقوم به الحوادث ، وإن كانت تقوم به الحوادث فتلك الحوادث تحصل بقدرته ومشيته ، ولا تكون كلها مخلوقة لأن المخلوق لا بد له من خلق والخلق منها ؛ فلو كان الخلق مخلوقاً بخلق لزم أن يكون كل خلق مخلوقاً ، فيكون المخلوق حاصلاً بلا خلق ، وقد قيل : أن المخلوق لا بد له من خلق .

وإذا كان لا يجب فيما قام بذاته أن يكون مخلوقاً ، فلو أحدثه في ذاته لم يلزم أن يكون مخلوقاً ؛ بل يمتنع أن يكون مخلوقاً ؛ لأن المخلوق هو ماله خلق قائم بذات الرب سبباً في المخلوق ، وهو إذا تكلم به بمشيئته وقدرته كان الكلام اسماً يتناول التكلم به ونفس الحروف ، وذلك التكلم حاصل بقدرته ومشيته لم يحصل بخلق ؛ فإن الخلق يحصل أيضاً بقدرته ومشيته ، وهو يخلق الأشياء بكلامه ؛ فمحال أن يكون لكلامه خلق أقرب إليه من كلامه .

وقد قيل : أن خلقه للأشياء هو نفس تكلمه بكن فيكون ، هذا هو الخلق ، والخلق لا يحصل بخلق بل المخلوق يحصل بالخلق ؛ ومن الأشياء ما يخلقه مع تكلم بفعل يفعله أيضاً ؛ فقد تبين على كل تقدير أن كلامه إذا أحدثه في ذاته لم يكن مخلوقاً ، من غير أن يلزم أنه لا تقوم به الحوادث .

وإذا بنينا على ذلك فلفظ الحوادث مجمل يراد به انه لا يقوم به جنس له نوع لم يحصل منه شيء قبل ذلك ، ويراد به انه لا يقوم به لا نوع ولا فرد من أفراد الحوادث ، فإذا أريد الثاني فالسلف وأئمة السنة والحديث وكثير من طوائف الكلام على خلافه .

وان أريد « الأول » فالنزاع فيه مع « الكرامية » ونحوم ، فن يقول : انه حدث له من الصفات بذاته ما لم يكن حدث ، صار يتكلم بمشيئته بعد أن لم يكن ، وصار مريدا للفعل بعد أن لم يكن ، والكلام والارادة النى قالت المعتزلة : يحدث باتنا عنه ، قالوا م : يحدث في ذاته و « الكلاية » قالوا : ذلك قديم يحصل بغير مشيئته وقدرته ، وهؤلاء قالوا : بل هو حادث النوع يحصل بقدرته ومشيتة القديمة ، فمشيئته القديمة عندم مع القدرة أوجبت ما يقوم بذاته . فهؤلاء يقولون : إنه أحدث في ذاته نوع الكلام ولم يكن له قبل ذلك كلام وليس هذا مذهب السلف ، بل مذهب السلف : انه لم يزل متكلماً .

فتبين أن خلقه للكلام مطلقاً في ذاته محال من جهة أن الخلق لا يقوم بذاته ، ومن جهة انه يلزم انه صار متكلماً بعد ان لم يكن وهذا غير قولهم لا تقوم به الحوادث .

فصار هنا لا بطلان هذا القول « ثلاثة مسالك » مسلك الكلاية ، ومسلك الكرامية ، ومسلك السلف : فلهذا كان هذا القسم مما ذكره عبد العزيز بن يحيى

الكنائي في « الحجة » وابطاله من غير ان يلزم خلاف السلف ، وقد كتبت
الفاظه وشرحتها في غير هذا الموضع .

و « المقصود هنا » انه يمكن ابطال كونه خلقه في نفسه من غير التزام قول
الكلالية ولا الكرامية ؛ فانه قد تبين ان ما قام بذاته يتمتع ان يكون مخلوقا ؛ اذ
كان حاصله بمشيئته وقدرته ، والمخلوق لا بد له من خلق ، ونفس نكلمه بمشيئته
وقدرته ليس خلقا له ، بل بذلك التكلم يخلق غيره ، والخلق لا يكون
خلقا لنفسه .

وبدل على بطلان قول « الكلالية » : ان الكلام لا يكون إلا بمشيئته
وقدرته ، وهم يقولون : يتكلم بلا مشيئته ولا قدرته .

واما « الكرامية » فيقولون : صار متكلماً بعد ان لم يكن ؛ فيلزم انتفاء
صفة الكمال عنه ، ويلزم حدوث الحادث بلا سبب ، ويلزم ان ذاته صارت محلا
لنوع الحوادث بعد ان لم تكن كذلك ؛ كما نقوله « الكرامية » وهذا باطل . وهو
الذي ابطله السلف بأن ما يقوم به من نوع الكلام والارادة والفعل : اما ان
يكون صفة كمال او صفة نقص ، فان كان كما لا فلم يزل ناقصاً حتى تجدد له ذلك
الكمال ، وان كان نقصاً فقد نقص بعد الكمال .

وهذه الحجة لا تبطل قيام نوع الارادة والكلام شيئا بعد شيء ؛ فان ذلك
انما ينضمن حدوث افراد الارادة والكلام لا حدوث النوع ، والنوع ما زال

قديمًا ، وما زال متصفا بالكلام والارادة وذلك صفة كمال ، فلم يزل متصفا بالكمال ولا يزال ، بخلاف ما اذا قيل : صار مريدًا ومتكلمًا بعد ان لم يكن .

واذا قيل في ذلك : الفرد من افراد الارادة ، والكلام ، والفعل : هل هو كمال او نقص ؟ قيل : هو كمال وقت وجوده ونقص قبل وجوده ، مثل مناداته لموسى كانت كمالًا لما جاء موسى ، ولو ناداه قبل ذلك لكان نقصاً والله منزّه عنه ؛ ولأن افراد الحوادث يتمتع قدمها ، وما امتنع قدمه لم يكن عدمه في القدم نقصاً .

بل النقص للثني لا بد ان يكون عدم ما يمكن وجوده ، بل عدم ما يمكن وجوده ويكون وجوده خيراً من عدمه ؛ فلا يكون عدم الشيء نقصاً الا بهذين الشرطين : بأن يكون عدمه ممكناً ، ويكون وجوده خيراً من عدمه ، فاذا كان عدمه متمتعاً : كمعدم الشريك والولد ، فهذا مدح وصفة كمال ، واذا كان عدمه ممكناً فالأولى عدمه : كالاشياء التي لم يخلقها ، فانه كان ان لا يخلقها اكمل من ان يخلقها ، كما ان ما خلقه كان ان يخلقها اكمل من ان لا يخلقها .

وحينئذ فما وجد من الحوادث في ذاته او ياتى عنه كان وجوده وقت وجوده هو الكمال ، وعدمه وقت عدمه هو الكمال ، وكان عدمه وقت وجوده او وجوده وقت عدمه نقصاً ينزه الله عنه سبحانه وتعالى . فقد تبين الفرق بين نوع الحوادث واصلاتها ، وان النوع لو كان حادثاً بذاته بعد ان لم يكن لزّم كماله بعد نقصه ، او نقصه بعد كماله .

(وايضاً) فللحادث لا بد له من سبب . والأفراد يمكن حدوثها ؛ لأن قبلها اموراً أخرى تصلح ان تكون سبباً ، لما اذا قدر عدم النوع كله ثم حدث ،
لزم ان يحدث النوع بلا سبب يقضي حدوثه وهو ممتنع .

وايضاً فهذا « النوع » إما أن يقال : كان قادراً عليه فيما لم يزل ؛ او صار قادراً بعد ان لم يكن فان كان قادراً عليه امكن وجوده ؛ فلا يمتنع وجوده ، فلا يجوز الجزم بعدمه . وان لم يكن قادراً لزم حدوث القدرة بلا سبب ، وانتقال القدرة والامتناع إلى الامكان بلا سبب ، وهذا بخلاف الافراد ؛ فان ذلك كان ممتنعاً حتى يحصل ما يصير به ممكناً ؛ او كان ممكناً ولكن الحكمة اقتضت وجوده بعد تلك الامور . واما النوع إذا قيل بحدوثه لم يختص بوقت ؛ إذ العلم المحض لا يعقل فيه وقت يميزه عن وقت .

و « ايضاً » فكذلك النوع ممكن له لوجوده وهو لا يتوقف على شيء غيره ، لا منه ولا من غيره ، وما كان ممكناً لم يتوقف إلا على ذاته لزم وجوده بوجود ذاته ، كحياته وعلمه وقدرته وغير ذلك من صفاته ؛ فدل ذلك على وجوب قسم نوع هذه الصفات ولزوم النوع لذاته وان قيل بحدوث الافراد .

وعلى هذا فيقال : لا تقوم بذاته الصفات الحادثة ، اي : لا يقوم به نوع من أنواع الصفات الحادثة بمعنى ان الكلام صفة والارادة صفة ؛ ولا تحدث له هذه الصفات ولا نوع من انواع هذه الصفات ؛ بل لم يزل متكلاً مريداً وان حدثت

أفراد كل صفة . اي : ارادة هذا الحادث للمعين وهذا الشخص المعين ؛ فنفس الصفة لم تزل موجودة .

وعلى هذا يقال : لو خلق في ذاته « الكلام » ولو احدث في ذاته الكلام ولو كان كلامه حادثاً أو محدثاً ؛ فان نفس الكلام : اي هذه الصفة ونوعها ليس بحادث ولا محدث ؛ ولا مخلوق . واما الكلام المعين « كالقرآن » فليس بمخلوق لا في ذاته ولا خارجاً عن ذاته ؛ بل تكلم بمشيئته وقدرته وهو حادث في ذاته .

وهل يقال : احدثه في ذاته ؟ على قولين : احدهما انه يقال ذلك ، كما قال تعالى : (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان الله يحدث من امره ماشاء وان مما احدث ان لا تكلموا في الصلاة » وقد بوب البخاري في صحيحه لهذا باباً دل عليه الكتاب والسنة .

وهذا بخلاف المخلوق ؛ فانه ليس في عقل ولا شرع ولا لغة : ان الانسان يسمى ما قام به من الأفعال والأقوال خلقاً له ، ويقول : انا خلقت ذلك ، بل يقول : انا فعلت وتكلمت وقد يقول : أنا احدثت هذه الأقوال والأفعال ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إياكم ومحدثات الأمور ! فان كل بدعة ضلالة » وقال : « للدين حرم ما بين مير الى ثور ، من احدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين » .

وان كما مقصوده « بالأحداث » هنا أخص من معنى الاحداث بمعنى الفعل .

وإنما مقصوده من أحدث فيها بدعة تخالف ما قد سن وشرع ، ويقال للجرائم :
الاحداث ولفظ الاحداث يريدون به ابتداء ما لم يكن قبل ذلك . ومنه قوله :
« ان الله يحدث من أمره ما شاء » (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) .
ولا يسمون مخلوقا إلا ما كان بآثاءه كقوله : (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير)
وإذا قالوا عن كلام المتكلم : إنه مخلوق ومخلوق فرادهم أنه مكنوب مفترى
كقوله : (وتخلقون إفكا) .

فصل

وما احتج به الفلاسفة والتكلمون في «مسألة حدوث العالم» إنما يدل على منذهب السلف والأئمة. أما «الفلاسفة» فحجتهم إنما تدل على أنه لم يزل قاعلاً، كما أن حجة «الأشعرية» إنما تدل على أنه لم يزل متكلاً، وكل من الفريقين احتج على قدم العين بأدلة لا تقضي ذلك.

وأما «التكلمون» فعمدتهم أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، أو ما لم يسبق الحوادث فهو حادث، وكل من هاتين القضيتين هي صحيحة باعتبار، وتدل على الحق؛ فما لم يسبق الحوادث المحدودة التي لها أول فهو حادث، وهذا معلوم بصرح العقل واتفاق العقلاء، فكل ما علم أنه كان بعد حادث له ابتداء؛ أو مع حادث له ابتداء؛ فهو أيضاً حادث له ابتداء بالضرورة.

وكذلك ما لم يخل من هذه الحوادث.

و (أيضاً) فما لم يخل من الحوادث مع حاجته إليها فهو حادث، وما لم يخل من حوادث يحدثها فيه غيره فهو حادث، بل ما احتاج إلى الحوادث مطلقاً فهو حادث، وما قامت به حوادث من غيره فهو حادث، وما كان محتاجاً إلى غيره فهو حادث، وما قامت به الحوادث فهو حادث.

وهذا يبطل قول « للفلسفة » القائلين بقدم الفلك كأرسطو وأتباعه ؛
فإن « أرسطو » يقول : انه محتاج الى العلة الأولى للتشبه بها ، وبقلس وابن سينا
ونحوهما يقولون : إنه معلول له أي موجب له والاول علة فاعلة له ؛ فالجميع
يقولون : انه محتاج الى غيره مع قيام الحوادث به ؛ وانه لم يخل منها . ويقولون :
هو قديم ؛ وهذا قول باطل .

ويقول « ابن سينا » انه ممكن يقبل الوجود والعدم مع قيام الحوادث به ،
وهو قديم أزلي . وهذا باطل ؛ فان كونه محتاجاً الى غيره يمتنع ان يكون
واجب الوجود بنفسه ؛ فان واجب الوجود بنفسه لا يكون محتاجاً الى غيره .
وان لم يكن واجباً بنفسه كان ممكناً يقبل الوجود والعدم ، وحينئذ فيكون
محدثاً من وجوه :

(منها) : ان للممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدثاً ، واما
القديم الذي يمتنع عدمه فلا يقبل الوجود والعدم .

(ومنها) : انه اذا كان مع حاجته تحله الحوادث من غيره دل على ان غيره
متصرف فيه قاهر له ، تحدث فيه الحوادث ولا يمكنه دفعها عن نفسه ، وما كان
مقهوراً مع غيره لم يكن موجوداً بنفسه ، ولا مستغنياً بنفسه ؛ ولا عزيزاً ولا
مستقلاً بنفسه ؛ وما كان كذلك لم يكن الا مضموعاً مربوباً فيكون محدثاً .

و (ايضاً) فاذا لم يخل من الحوادث التي يحدثها فيه غيره ولم يسبقها ؛
بل كانت لازمة له دل على انه في جميع اوقاته مقهوراً مع النير متصرفاً له ؛ يدل

على انه مفتقر اليه دائماً وهذا يبطل قول للتكلمين الذين يقولون : انما يفتقر اليه حال حدوثه فقط . كما يبطل قول للتفلسفة الذين يقولون : يفتقر اليه في حوامه مع قدمه وعدم حدوثه .

و « التحقيق » انه محدث يفتقر اليه حال الحدوث وحال البقاء . وكونه محلاً للحوادث من غيره ؛ او محلاً للحوادث مع حاجته ؛ يدل على انه محدث . واما كونه محلاً للحوادث يحدثها هو فهذا لا يستلزم لا حاجته ولا حدوثه ؛ ولهذا كان « الصحابة » يذكرون ان حدوث الحوادث في العالم يدل على انه مريبوب ؛ كما قد ذكرنا هذا في موضع آخر . والمريبوب محدث ، وكل ما سوى الله تعالى محدث فيه الحوادث من غيره وهو محتاج الى غيره فكل فلك فانه يحركه غيره فتحديث فيه الحركة من غيره . فالفلك المحيط يحركها كلها ، وهو متحرك بخلاف حركته فتحديث فيه مناسبة حادثة بغير اختياره وهي مستقلة بحركتها لا تحتاج فيها اليه ؛ فامتنع ان يكون رباً لها ، والشمس والقمر والكواكب يحركها غيرها فكلها مسخرات بأمره .

فصل

وقد ذكرنا «أصلين» :

(أحدهما) : ان ما يحتجون به من الحجج السمعية والعقلية على مذاهبهم إنما يدل على قول السلف وما جاء به الكتاب والسنة ، لا يدل على ما ابتدعوه وخالفوا به الكتاب والسنة .

(الثاني) : ان ما احتجوا به يدل على نقيض مقصودهم وعلى فساد قولهم ، وهذا نوع آخر ؛ فان كونه يدل على قول لم يقولوه نوع ، وكونه يدل على نقيض قولهم وفساد قولهم نوع آخر . وهذا موجود في حجج المتفلسفة وللتكلمة .

اما «المتفلسفة» فمثل حججهم على قدم العالم او شيء منه ؛ فانهم احتجوا بأنواع العلل الأربعة : «الفاعلية» و«الغائية» و«المادية» و«الصورية» وعمدتهم : «الفاعلية» وهو : ان يتمتع انه يصير فاعلاً بعد ان لم يكن ؛ فيجب انه ما زال فاعلاً ، وهذه أعظم عمدة متأخريهم كابن سينا وامثاله ، وهي انقلها منقولة عن برقلس .

واما «أرسطو» واتباعه فهم لا يحتجون بها ؛ إذ ليس هو عندهم فاعلاً ، وإنما

احتجوا بوجوب قسم الزمان والحركة وهي الصورة ، ووجوب قسم المادة ؛ لأن كل محدث مسبوق بالامكان فلا بد له من محل ، فكل حادث تقبله مادة يقبله ، واما « العلة الفاعلية » فمن جنس « الفاعلية » فيقال لهم : هذه الحجج : إنما تدل على مذهب السلف والأئمة كما تقدم ، وهي تدل على بطلان قولهم .

وأما قسم « الفاعلية » وهو : أنه ما زال فاعلاً ، فيقال : هذا لفظ مجمل ، فاتم ترميدون بالفاعل ان مفعوله مقارن له في الزمان ؛ وإذا كان فاعلاً بهذا الاعتبار وجب مقارنة مفعوله له فلا يتأخر فعله ، فهذه عمدتكم ، والفاعل عند عامة العقلاء وعند سلفكم ، وعندكم أيضاً - في غير هذا الموضع - هو الذي يفعل شيئاً فيحدثه ، فيمتنع ان يكون المفعول مقارناً له بهذا الاعتبار ، بل على هذا الاعتبار يجب تأخر كل مفعول له ، فلا يكون في مفعولاته شيء قديم بقدمه ، فيكون كل ما سواه محدث .

ثم للناس هنا طريقان :

« منهم » من يقول : يجب تأخر كل مفعول له ، وان يبقی معطلاً عن الفعل ثم يفعل ، كما يقوله اهل الكلام للبتدع من اهل الملل ، من الجهمية والمعتزلة ومن سلك سبيلهم . وهذا الثفي يناقض دوام الفاعلية فهو يناقض موجب تلك الحجج .

و« الثاني » : ان يقال : ما زال فاعلاً لشيء بعد شيء ، فكل ما سواه محدث كائن بعد ان لم يكن ، وهو وحده الذي اختص بالقدم والأزلية ، فهو « الأول » القديم الأزلي ليس معه غيره ، وانه ما زال يفعل شيئاً بعد شيء .

فيقال لهم : الحجج التي تقيمونها في وجوب قسم « الفاعلية » كما أنها تبطل قول أهل الكلام المحدث فهي أيضا تبطل قولكم ؛ وذلك أنها لو دلت على دوام الفاعلية بللغى التي انصتيم ، للزم ان لا يحدث في العالم حادث ؛ إذ كان المفعول للمعلول عندهم يجب ان يقارن علته الفاعلية في الزمان ، وكل ما سوى الأول مفعول معلول له ، فتحدث مقارنة كل ماسواه فلا يحدث في العالم حادث ، وهو خلاف للمشاهدة والمقول ، وباطل باتفاق بنى آدم كلهم ، مخالف للحس والعقل .

وأبضاً إذا وجب في العلة ان يقارنها معلولها في الزمان فكل حادث يجب ان يحدث مع حدوثه حوادث مقترنة في الزمان ، لا يسبق بعضها بعضا ولا نهاية لها . وهذا قول بوجود علل لانهاية لها ؛ وهذا ايضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء ؛ ولا فرق بين امتناع ذلك في ذات العلة او شرط من شروطها ؛ فكما يمتنع ان يحدث عند كل حادث ذات علل لا تنتهي في آن واحد ؛ وكذلك شروط العلة وتتمامها فانها إحدى جزئي العلة ؛ فلا يجوز وجود مالا ينتهي في آن واحد لا في هذا الجزء ولا في هذا الجزء ؛ وهذا متفق عليه بين الناس .

واما النزاع في « وجود مالا ينتهي على سبيل التساقب » فقد زال جزء حجبتهم ليس هو ما قالوه ؛ بل موجه هو « القول الآخر » وهو : ان الفاعل لم يزل يفعل شيئا بعد شيء ، وحينئذ كل مفعول محدث كائن بعد ان لم يكن وهذا نقيض قولهم ؛ بل هذا من أبلغ ما يحتاج به على ما اخبرت به الرسل من ان الله

خالق كل شيء ؛ فانه بهذا يثبت انه لا قديم الا الله ، وانه كل ما سواه كائن بعد ان لم يكن ، سواء سمى عقلاً ، او نفساً او جسماً ، او غير ذلك .

بخلاف دليل اهل الكلام المحدث على حدوثهم ؛ فانهم قالوا : لو كان صحيحاً لم يدل إلا على حدوث الأجسام ، ونحن أثبتنا موجودات غير العقول ، و« اهل الكلام » لم يقيموا دليلاً على انتفاءها ، وقد وافقهم على ذلك المتأخرون : مثل الشهرستاني ، والرازي ، والآمدي . وادعوا انه لا دليل للتكلمين على نفي هذه الجواهر العقلية ، ودليلهم على حدوث الأجسام لم يتناولها ؛ ولهذا صار الذين زعموا انهم يحییونهم با « لجواب الباهر » الى ما تقدم ذكره من التناقض ؛ فقد تبين ان نفس ما احتجوا به يدل على فساد قولهم ، وفساد قول التكلمين ؛ ويدل على حدوث كل ما سوى الله وانه وحده القديم ، دلالة صحيحة لا مطمئن فيها .

فقد تبين - والله الحمد - ان عمدتهم على قدم العالم إنما تدل على نقيض قولهم ، وهو : حدوث كل ما سوى الله - والله الحمد والمنة - .

ولما « الحجة » التي احتجوا بها على انه لم تزل الحركة موجودة والزمان موجوداً ، وانه يمتنع حدوث هذا الجنس - وهذا مما اعتمد عليه « ارسطو » واتباعه - فيقال لهم : هذه لا تدل على قدم شيء بعينه من الحركات وزمانها ، ولا من المتحركات ؛ فلا تدل على مطلوبهم ؛ وهو قسم الفلك وحركته وزمانه ؛

بل تدل على تقيض قولهم ؛ وذلك ان الحركة لا بد لها من محرك ، فجميع الحركات
تنتهي الى محرك اول .

وعم يسلمون هذا ، فذلك المحرك الاول الذي صدر عنه حركة ماسراره : اما
ان يكون متحركاً ، واما ان لا يكون ، فان لم يكن متحركاً لزم صدور الحركة عن
غير متحرك ، وهذا مخالف للحس والعقل ؛ فان المعلول انما يكون مناسباً لعلته ،
فاذا كان المعلول يحدث شيئاً بعد شيء امتنع ان تكون علة باقية على حال
واحدة : كما قلتم : يتمتع ان يحدث عنها شيء بعد ان لم يكن ؛ بل امتناع دوام
الحدوث عنها اولى من امتناع حدوث متجدد ؛ فان هذا يستلزم وجود الممتع
اكثر مما يستلزم ذلك .

فانه اذا قيل : من للمعلوم بصريح العقل ان ما لم يكن فاعلا فلا بد ان
يحدث له سبب يوجب كونه فاعلا ، وانه اذا كان حال الفاعل على الحال التي
كان عليها قبل الفعل لم يفعل شيئاً ولم يحدث عنه شيء ، قيل لهم : وهذا للمعلوم
بصريح العقل موجب انها لا يحدث عنها في الزمان الثاني شيء لم يكن في الزمان
الاول الا لمضى حدث فيها ، فاذا لم يحدث فيها شيء لم يحدث عنها شيء .

فاذا قيل بدوام الحوادث عنها من غير ان يحدث فيها شيء كان هذا قولاً
بوجود للمتعات دائماً ؛ فانه ما من حادث يحدث الا قبلت الذات عند حدوثه لما
كانت قبل حدوثه ، وكانت قبل ذلك يتمتع عنها حدوثه ؛ فالآن كذلك يتمتع
عنها حدوثه .

او يقال : كانت لا تحدثه فهي الآن لا تحدث ، فهي عند حدوث كل
حدث كما كانت قبل ذلك ، وقبل حدوثه لم تكن محدثة له بل كان ذلك ممتعاً ،
فكذلك الحين الذي قدر فيه حدوثه يجب ان يكون الحدث
فيه ممتعاً .

وهذا مما اعترف حذاقهم بأنه لازم ، كما ذكر ذلك ابن رشد والرازي
وغيرهما ، واعترفوا بأن حدوث المتغير من غير للمتغير مخالف للعقلاء ، وابن سينا
نفطن لهذا .

سُئِلَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ : قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ

ما يقول السادة العلماء - رضي الله عنهم أجمعين - عن جواب شبهة «المنزلة» في نفي الصفات ؟ ادعوا ان «صفات الباري» ليست زائدة على ذاته ، لأنه لا يخلو إما ان يقوم وجوده بتلك الصفة المصينة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه اولا فان يقيم فقد تعلق وجوده بها ، وصار مركباً من اجزاء ، لا يصح وجوده إلا بمجموعها ، والمركب معلول ، وان كان لا يقوم وجوده بها ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه فهي عرضية والعرض معلول ، وهما على الله محال ، فلم يبق الا ان صفات الباري غير زائدة على ذاته ، وهو المطلوب ؟ .

فأجاب رضي الله عنه :

(الحمد لله) : الذي دل عليه الكتاب والسنة : ان الله سبحانه له علم وقدر ، ورحمة ومشية ، وعزة وغير ذلك ؛ لقوله تعالى : (ولا يحيطون بشيء من علمه) وقوله : (لكن الله يشهد بما اُنزل اليك انزله بعلمه) وقوله : (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين) وقوله (والله العزة ولسوله وللمؤمنين) وقوله : (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما) .

وفي حديث الاستغارة الذي في الصحيح : « اللهم اني استخيرك بملك ، واستقدرك بقدرتك ، واسألك من فضلك العظيم » وفي حديث شداد بن اوس الذي في السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم : « اللهم بملك الغيب وقدرتك على الخلق ، احيني ما كانت الحياة خيراً لي ، وتوفني اذا كانت الوفاة خيراً لي » وفي الحديث الصحيح : « لا عزتك » وهذا كثير .

وفي الصحيح ايضاً ان النبي صلى الله عليه وسلم : سأل الذي كان يقرأ بقل هو الله احد في كل ركعة - وهو امام - فقال : اني احبها ؛ لأنها صفة الرحمن فقال : « اخبروه ان الله يحبه » فأقره النبي صلى الله عليه وسلم على تسميتها صفة الرحمن . وفي هذا المعنى أيضاً آثار متعددة .

فثبت بهذه النصوص ان الكلام الذي يخبر به عن الله صفة له ، فان الوصف هو الأظهار والبيان للبصر او السمع ، كما يقول الفقهاء ثوب يصف البشرة او لا يصف البشرة . وقال تعالى : (سيجزيهم وصفهم) وقال : (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) وقال صلى الله عليه وسلم : « لا تمت المرأة للمرأة لزوجها ، حتى كأنه ينظر اليها » والتمت الوصف . ومثل هذا كثير .

و « الصفة » مصدر وصفت الشيء اصفه وصفاً وصفة ، مثل وعد وعدا وعدة ، ووزن وزنا وزنة ؛ وهم يطلقون اسم المصدر على المفعول ، كما يسمون المخلوق خلقاً ، ويقولون : درم ضرب الأمير ، فاذا وصف الموصوف ، بأنه وسع كل شيء رحمة وعلماً ؛ سمي المعنى الذي وصف به بهذا الكلام صفة . فيقال للرحمة والعلم والقدرة : صفة بهذا الاعتبار ، هذا حقيقة الأمر .

ثم كثير من «المعتزلة» ونحوهم يقولون : الوصف والصفة اسم للكلام فقط ؛ من غير ان يقوم بالذات القديمة معاني ؛ وكثير من «متكلمة الصفاتية» يفرقون بين الوصف والصفة ، فيقولون : الوصف هو القول ، والصفة المعنى القائم بالموصوف ؛ ولما المحققون فيعلمون ان كل واحد من اللفظين يطلق على القول تارة ، وعلى المعنى اخرى .

والقرآن والسنة قد صرحا بنبوت المعاني ، التي هي العلم والقدرة وغيرها كما قدمناه .

واما لفظ «الذات» فاتها في اللغة تأنيث ذو ، وهذا اللفظ يستعمل مضافا الى اسماء الأجناس ، يتوصلون به الى الوصف بذلك . فيقال : شخص ذو علم وذو مال وشرف ، ولعني حقيقته ؛ او عين او نفس ذات علم وقدرة وسلطان ونحو ذلك . وقد يضاف الى الأعلام كقولهم ذو عمرو ، وذو الكلاع ، وقول عمر : النفي بلال وذووه .

فلما وجدوا الله قال في القرآن : (تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك) (ويحذركم الله نفسه) و (كتب على نفسه الرحمة) : وصفوها . فقالوا : نفس ذات علم وقدرة ، ورحمة ومشية ونحو ذلك ، ثم حذفوا الموصوف وعرفوا الصفة . فقالوا : الذات . وهي كلمة مولدة ؛ ليست قديمة ، وقد وجدت في كلام النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة ، لكن بمعنى آخر ، مثل قول خبيب الذي في صحيح البخاري :

وذاك في ذات الاله وان بشأ يبارك على اوصال شلو مزمع

وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لم يكذب ابراهيم إلا ثلاث كذبات ، كلهن في ذات الله » وعن ابي ذر : كلنا احق في ذات الله . وفي قول بعضهم : اصبنا في ذات الله . وللمنى في جهة الله وناحيته ؛ اي لأجل الله ولابتقاء وجهه ؛ ليس المراد بذلك النفس . ونحوه في القرآن (فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم) وقوله : (عليم بذات الصدور) اي الحصلة والجهة التي هي صاحبة بينكم ، وعليم بالخواطر ونحوها ، التي هي صاحبة الصدور .

فاسم « الذات » في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، والصحابة ، والعريية المحضة : بهذا للمنى . ثم اطلقه للتكلمون وغيرهم على « النفس » بالاعتبار الذي تقسم ، فانها صاحبة الصفات . فاذا قالوا الذات فقد قالوا التي لها الصفات .

وقد روى في حديث مرفوع وغير مرفوع « تفكروا في آلاء الله ؛ ولا تفكروا في ذات الله » فان كان هذا اللفظ أو نظيره ثابتاً عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه : فقد وجد في كلامهم اطلاق اسم « الذات » على النفس ، كما يطلقه المتأخرون . واذا تقرر هذا الأصل يبقى « كالحركة » وقد اختلف في بقائها ، كالطعم واللون والريح ، واكثر العقلاء على انه قد يبقى .

وهؤلاء لا يصح عندهم الاستدلال بهذه الأعراض على حدوث الجسم ؛

فأذن لا يصح الاستدلال بصفات الله على حدوث الموصوف أولى وأحرى ، مع ان « هذه الحجة » على حدوث العالم فيها نظر طويل ليس هذا موضعه .

وهكذا أيضاً يقال للفلاسفة ، فانه لا ريب انه مبدئ للعالم وسبب لوجوده ويدكرون له من العقل والناية اموراً لا بد لهم من اثباتها .

فالكلام فيما يثبت به اهل الكتاب والسنة كالكلام فيما لا بد من اثباته لجميع الطوائف ، وذلك انه قد ثبت انه حق بالاضطرار ، والأدلة القطعية ، وانفقوا على ذلك ، وثبت انه قائم بنفسه ، وليس هو من جنس سائر ما يقوم بنفسه من الأرواح والأجسام .

فاذا كانوا متفقين على انه قائم بنفسه ليس هو من جنس سائر الأجسام والارواح ، فكذلك ما يستحقه بنفسه من الصفات ليس من جنس ما يستحقه سائر الأشياء .

فاذا قدر ان جوهرأ قام به عرض محدث دل على حدوث الجوهر لم يستلزم ذلك في كل ما قام بغيره ان يكون عرضاً ، إلا اذا استلزم ان يكون كل ما قام بنفسه جوهرأ .

فانه إذا ساغ لقاتل ان لا يسمى بعض ما قام بنفسه جوهرأ : ساغ له أيضاً ان لا يسمى بعض ما يقوم بغيره عرضاً ؛ بل نفي العرض عن المعاني الباقية اقرب الى اللغة ، فان سمي للمسمى كل ما قام بغيره عرضاً ساغ حينئذ ان يسمى كل ما قام بنفسه جوهرأ .

« وحينئذ » فالاستدلال بحدوث عرض وصفة ، على حدوث جوهره وموصوفه : لا يستلزم ان يكون كل عرض وصفة دليلاً على حدوث جوهره ، وموصوفه ؛ ولو لزم ذلك لبطل قولهم بحدوث جميع الجواهر ، والاجسام ، لدخول القديم في هذا العموم على هذا التقدير ؛ بل بطل القول بإمكان شيء من الجواهر والاجسام .

فقد تبين الجواب من طريقين :

(احدهما) من وجهين : من جهة للمعارضة والالزام ، ومن جهة المناقضة والافساد . وتبين بالوجهين ان هذه الشبهة فاسدة على اصول جميع اهل الأرض ، وفاسدة في نفسها ، لأنه يلزم من ثبوتها نفيها ، وما يلزم من ثبوته نفيه كان باطلاً في نفسه .

و (الطريق الثاني) : من جهة الحل والبيان ، كما تقدم .

واما الشبهة الثانية — وهي شبهة « التركيب » وهي فلسفية معتزلية ، والاولى معتزلية محضة — فان للمعتزلة يحملون اخص وصفه القديم ، ويثبتون حدوث ما سواه .

والفلاسفة يحملون اخص وصفه وجوب وجوده بنفسه ، وامكان ما سواه ، فانهم لا يقرون بالحدوث عن عدم ، ويحملون « التركيب » الذي ذكره موجباً للافتقار ، المانع من كونه واجبا بنفسه .

(فالجواب) عنها ايضاً من وجهين :

(احدهما) : مشتمل على فئتين : المعارضة والمناقضة ، و (الثاني) الحل .

(اما الاول) : فاتهم يثبتونه علماً قادراً ، ويثبتونه واجباً بنفسه فاعلاً لغيره ، ومعلوم بالضرورة ان مفهوم كونه علماً غير مفهوم الفعل لغيره ؛ فان كانت ذاته مركبة من هذه المعاني لزم « التركيب » الذي ادعوه ؛ وان كانت عرضية لزم « الافتقار » الذي ادعوه .

و (بالجملة) فاقالوه في هذه الأمور : فهو قول اهل الكتاب والسنة ؛ في العلم والقدرة .

واما « المناقضة » : فان كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب ، واذا لم يكن واجباً لم يلزم من التركيب محال ؛ وذلك اهم اتانفوا المعاني لاستلزامها ثبوت « التركيب » المستلزم لنفي الوجوب وهذا تناقض ؛ فان نفي المعاني مستلزم لنفي الوجوب ؛ فكيف بنفونها لثبوتها ؟ وذلك ان الواجب بنفسه حق موجود ، عالم قادر فاعل ؛ والممكن قد يكون موجوداً علماً ، قادراً فاعلاً . وليست المشاركة في مجرد اللفظ ؛ بل في معاني مقولة معلومة بالاضطرار .

فان كان ما به الاشتراك مستلزماً لما به الامتياز : فقد صار الواجب ممكناً والممكن واجباً ؛ وإن لم يكن مستلزماً : فقد صار للواجب ما يتميز به عن

للممكن غير هذه المعاني المشتركة ؛ فصار فيه جهة اشتراك وجهة امتياز ؛ وهذا
عندم « تركيب » متمتع . فان كان هذا التركيب مستلزماً لثبتي الواجب فقد صار
ثبوت الواجب بنفسه مستلزماً لتفيده ؛ وهذا متناقض .

فثبت بهذا « البرهان الباهر » ان هذه الحجة متناقضة في نفسها ، كما ثبت
انها معارضة على اصولهم لما اثبتوه .

واما الجواب الذي هو الحل . فنقول : « التركيب » المقول في عقل بني آدم
ولغة الآسمين هو تركيب الموجود من اجزائه التي يتميز بعضها عن بعض وهو
تركيب الجسم من اجزائه ، كتركيب الانسان من اعضائه واخلاطه ، وتركيب
الثوب من اجزائه ، وتركيب الشراب من اجزائه ؛ وسواء كان احد الجزئين
منفصلاً عن الآخر ك انفصال اليد عن الرجل ، او شائعاً فيه ك شيعاء المرة في الدم ،
والماء في اللبن .

واما ما يذكره « المنطقيون » من تركيب الانواع من الجنس والفصل :
كتركيب الانسان من حيوان وناطق ، وهو للركب مما به الاشتراك بينه وبين
سائر الأنواع ، ومما به امتيازه عن غيره من الأنواع ، وتقسيمهم الصفات الى
« ذاتي » تركب منه الحقائق ، وهو الجنس والفصل ؛ والى « عرضي » وهو العرض
العام والخاصة . ثم الحقيقة المؤلفة من المشترك والمميز : هي « النوع » .

فنقول : هذا « التركيب » امر اعتباري ذهني ، ليس له وجود في الخارج ؛
كما ان « ذات النوع » من حيث هي عامة ، ليس لها ثبوت في الخارج ؛ بل نفس

الحقائق الخارجة ، ليس فيها عموم خارجي ولا تركيب خارجي ، كما قلنا في مسألة
« المعلوم » : إنه شيء في الذهن لا في الخارج ؛ لتعلق العلم والارادة به .

فإن الانسان للوجود في الخارج ليس فيه ذوات متميزة ، بعضها حيوانية
وبعضها ناطقية ، وبعضها ضاحكية ، وبعضها حساسية ؛ بل العقل يدرك منه معنى
ونظير ذلك المعنى ثابت لنوع آخر . فيقول فيه معنى مشترك ، ويدرك فيه معنى
مختصاً ، ثم يجمع بين المعنيين . فيقول : هو مؤلف منهما ، ثم اذا ادرك فيه
للمعنيين : لم يدرك ان احدهما فيه متميز عن الآخر منفصل ؛ كما انه اذا ادرك
الوجود والوجوب ، والقيام بالنفس والاقامة للغير : لم يدرك احد هذه المعاني
منفصلاً عن الآخر متميزاً عنه .

بل ابلغ من ذلك ان الطعم واللون ، والريح القائمة بالجسم : لا يتميز بعضها
عن بعض بمحالتها ؛ وانما الحس يميز بين هذه الحقائق .

فهذا النوع من « التركيب » : ليس من جنس تركيب الجسد ، من ابعاضه
واخلاطه ؛ فليست الأبعاض كالأعراض ، ونحن لا تنازع في تسمية هذا مركباً ،
فإن هذا نزاع لفظي . ولكن الفرض ان هذا التركيب : ليس من جنس التركيب
الذي يعقله بنو آدم بالفطرة الاولى ، حتى يطلق عليه لفظ الاجزاء .

إذا عرف هذا : كان الجواب من فنين في الحل ؛ كما كان من فنين
في الأبطال .

(احدهما) : انا لا نسلم ان هناك تركباً من اجزاء بحال ، وانما هي ذات قائمة

بنفسها . مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها ، وليست صفة
للموصوف أجزاءً له ، ولا أبعاضاً يتميز بعضها عن بعض ، أو يتميز عنه ، حتى
يصح ان يقال هي مركبة منه ، أو ليست مركبة . فثبت التركيب ونفيه فرع
نصوره ، ونصوره هنا متنف .

(والجواب الثاني) : أنه لو فرض ان هذا يسمى مركباً : فليس هذا مستلزماً
للامكان ، ولا للحدوث . وذلك ان الذي علم بالعقل والسمع انه يتمتع ان يكون
الرب تعالى فقيراً إلى خلقه ؛ بل هو الغنى عن العالمين ، وقد علم انه حي قيوم
بنفسه وان نفسه للقدسة قائمة بنفسه ، وموجودة بذاته ، وانه أحد صمد ، غنى
بنفسه ليس بثبوته وغناه مستفاداً من غيره ، واتما هو بنفسه لم يزل ولا يزال
حقاً صمداً قيوماً ، فهل يقال في ذلك انه مفترق الى نفسه ، او محتاج الى نفسه ،
لأن نفسه لا تقوم الا بنفسه ؟ فالقول في «صفاته» التي هي داخلية في مسمى نفسه
هو القول في نفسه .

فاذا قيل صفاته ذاتية وقيل إنه محتاج اليها : كان بمنزلة قول القائل انه محتاج
إلى نفسه ، فان صفاته الذاتية هي ما لا تكون النفس بدونها .

وكذلك إذا قلنا : ذاته موجبة لوجوده ، او هو واجب بنفسه ، او هو
مقتضى لوجوبه . فلو قال قائل : يلزم ان يكون معلولا ، والمعلول مفترق قيل له :
ليست العلة هنا غير المعلول ، وللتفتي افتقاره الى غيره ، وكونه معلولاً لسواه .
واما قيامه بنفسه فحق .

ثم هذه العبارات التي نوع معنى فلسفياً : ان اطلقت باعتبار للمنى الصحيح ،
او لم تطلق بحال : لم يضر ذلك إذا كان للمنى الصحيح معلوماً لا يندفع . فهذا
للمنى الشريف يجب التفطن له ، فانه يزيل شبهة خيالية ، أضلت خلقاً كثيراً .

ونحن إذا قلنا «للماهيات» مجعولة : فنعنى بذلك للماهيات الموجودة في الخارج ؛
بناء على ان وجود كل شيء في الخارج هو عين ماهيته ؛ اذ ليس للوجود في الخارج
شيئاً غير وجوده ، وذلك للوجود في الخارج هو للمفقر الى غيره ، سواء كان
مفرداً او مركباً .

فالركب في الخارج : لم يفقر الى الفاعل لكونه مركباً ، بل لأن حقيقته
مفتقرة ، وانيته مضطرة . ليس له ثبوت ولا وجود ، ولا انية إلا من ربه ، ولذلك
افتقر المفرد إلى الصانع كافتقار المركب .

وأما ما يعلمه العقل من «الماهيات» مفردها ومركبها : فلا يفقر إلى الفاعل
إلا من جهة ان علم العبد لا بدله من سبب ، إلا من جهة ان المركب مفتقر إلى
أجزائه . فقد تبين لك ان للركب ليس مفتقراً إلى أجزائه ؛ لا في الذهن ولا
في الخارج إلا كافتقار المفرد الى نفسه ؛ فجزء المركب بمنزلة عين للمفرد ، وكل
منهما مفتقر الى غيره في الخارج .

فان جاز ان يقال : هو مفتقر الى نفسه : جاز ان يقال : هو مفتقر الى وصفه ،
او جزئه ، وان لم يجز ذلك لم يجز هذا . فليس وصف للموصوف ، وجزء المركب

التي لا تقوم ذاته الابـهـ .. الا بمنزلة ذاته ، وليس في قولنا هو مقتدر الى نفسه
ما يرفع وجوبه بنفسه ، فكذلك هذا .

فظهر الحل في كلا للمقدمين ، وهو ان الصفات مستلزمة للتركيب ، وان
التركيب مستلزم للحاجة الى الغير ، واذا كان كل من المقدمتين باطلة : بطل هذا
بالكلية ، والله اعلم ، وصلى الله على محمد وآله ومحبه أجمعين .

وَقَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ : قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ

السلام على النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام على جيرانه سكان « المدينة طيبة » من الأحياء والأموات ، من المهاجرين والأنصار وسائر المؤمنين ورحمة الله وبركاته .

الى الشيخ الامام العارف الناسك ، المقتدي الزاهد العابد : شمس الدين كتب الله في قلبه الايمان وأيده بروح منه ، وآتاه رحمة من عنده وعلمه من لدنه علماً ، وجعله من اوليائه للتقين ، وحزبه للفلحين ، وخاصته للمصطفين ، وورثته اتباع نبيه باطناً وظاهراً ، واللاحق به في الدنيا والآخرة ، انه ولي ذلك والقادر عليه — من احمد بن نيمية : سلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

لما بعد :

فانا نحمد اليكم الله الذي لا اله الا هو ، وهو للحمد اهل : وهو على كل شيء قدير ، ونسأله ان يصلي على صفوته من خلقه وخيرته من بريته النبي الأُمِّي «محمد» وعلى آله وسلم تسليماً .

(١) نرف « بلندن » في « الحقيقة والمجاز في الصفات » .

كتابي اليك - أحسن الله اليك في الدنيا والآخرة احسانا ينيلك به عالي
الدرجات في خير وعافية ، عن نعمة من الله ورحمة وعافية شاملة لنا ولسائر
اخواتنا - والحمد لله رب العالمين كبيراً كما هو اهله ، وكما ينبغي لكرم وجهه
وعز جلاله .

وقد وصل ما ارسلته من الكتب الثلاثة ، ونحن نسأل الله تعالى وزجرو
منه ان يكون ما قضاؤه وقدره من مرض ونحوه من مصائب الدنيا مبلغاً لدرجات
قصر العمل عنها ، وسبق في ام الكتاب انها ستال ، وان تكون الخيرة فيما
اختاره الله لعباده المؤمنين .

وقد علمنا من حيث العموم ان الله تعالى لا يقضي للمؤمن من قضاء إلا
كان خيراً له ، وان الثبة وان كانت متشوقة الى امر حجز عنه المرض فان الخيرة
- إن شاء الله تعالى - فيما أَرَادَهُ اللهُ ، والله تعالى يخير لكم في جميع الأمور خيرة
- فصل لكم رضوان الله في خير وعافية ، وما نشكي من مصيبة في القلب والدين ،
سأل الله ان يتولاكم بحسن رعايته تولى لا يكلكم فيه الى احد من المخلوقين
ويصلح لكم شأنكم كله صلاحاً يكون بدوؤه منه وإتمامه عليه ، ويحقق لكم مقام
(اياك نعبد . اياك نستعين) ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحكيم .

مع اننا نرجو ان تكون رؤية التقصير ، وشهادة التأخير من نعمة الله على
عبده المؤمن ، التي يستوجب بها التقدم ويتم له بها النعمة ، ويكفي بها مؤنة
شيطانه المزين له سوء عمله ، ومؤنة نفسه التي تحب ان تحمد بما لم تفعل ، وتفرح

بما أتت . وقد قال سبحانه : (ان الذين هم من خشية ربهم مشفقون ، والذين هم بآيات ربهم يؤمنون - الى قوله - : لهم الى ربهم راجعون) .

وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « هو الرجل يصوم ويصلي ويتصدق ، ويخاف ان لا يقبل منه » وفي الأثر - أظنه عن عمر بن الخطاب او من ابن مسعود - : من قال : انه مؤمن فهو كافر ، ومن قال انه في الجنة فهو في النار . وقال : والذي لا اله غيره ما أمن احد على ايمان يسلبه عند الموت ألا يسلبه .

وقال ابو العالية : احركت ثلاثين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه . وقال الصديق - رضي الله عنه - : ان الله ذكر اهل الجنة فذكرهم بأحسن اعمالهم وغفر لهم سيئها ، فيقول الرجل : اين انا من هؤلاء ! يعني : وهو منهم ، وذكر اهل النار بأقبح اعمالهم واجبط حسنها فيقول القائل لست من هؤلاء ؟ يعني : وهو منهم . هذا الكلام أو قريباً منه .

فليبرد القلب من وهج حرارة هذه الشهادة ، إنها سبيل مهيع لعباد الله الذين اطبق شهداء الله في أرضه لهم كانوا من الله بالمكانة العالية ، مع ان الازدياد من مثل هذه الشهادة هو النافع في الأمر الغالب ما لم يفض الى تسخط للمقدور ، او يأس من روح الله ، او فتور عن الرجاء ، والله تعالى يتولاكم بولاية منه ولا يكلكم الى احد غيره .

وأما ما ذكرت من طلب الأسباب الأربعة التي لابد فيها من صرف الكلام من حقيقته الى مجازيه ، فأنا اذكر ملخص الكلام الذي جرى بيني وبين بعض الناس في ذلك ، وهو ما حكيتك لك وطلبته ، وكان إن شاء الله له ولغيره به منفعة على ما في الحكاية من زيادة ونقص وتغيير .

قال لي بعض الناس : اذا أردنا أن نسلك طريق سبيل السلامة والسكوت وهي الطريقة التي تصلح عليها السلامة ، قلنا كما قال الشافعي - رضي الله عنه : آمنت بالله وبما جاء عن الله على مراد الله ، وآمنت برسول الله وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم . واذا سلكننا سبيل البحث والتحقيق فإن الحق مذهب من يتسأل آيات الصفات واحاديث الصفات من المتكلمين .

فقلت له : اما ما قاله الشافعي فانه حق يجب على كل مسلم ان يعتقد ، ومن اعتقده ولم يأت بقول يناقضه فانه سالك سبيل السلامة في الدنيا والآخرة ، واما اذا بحث الانسان وغص ، وجد ما يقوله المتكلمون من التأويل الذي يخالفون به اهل الحديث كله باطلا ، وتيقن ان الحق مع اهل الحديث ظاهراً وباطناً .

فاستعظم ذلك وقال : أحب لأهل الحديث ان يتناظروا في هذا ؟ فتواصدا يوماً ، فكان فيما تفاوضنا : ان امهات المسائل التي خالف فيها متأخروا المتكلمين - ممن ينتحل مذهب الاشعري - لأهل الحديث «ثلاث مسائل» :

وصف الله بالعلو على العرش .

ومسألة القرآن .

ومسألة تأويل الصفات .

فقلت له : نبدأ بالكلام على « مسألة تأويل الصفات » فانها الأم والباقي من المسائل فرع عليها ، وقلت له : مذهب « اهل الحديث » وم السلف من القرون الثلاثة ومن سلك سبيلهم من الخلف : ان هذه الأحاديث تمر كما جاءت ، ويؤمن بها وتصدق ، وتسان عن تأويل يفضي الى تعطيل ، وتكييف يفضي الى تمثيل .

وقد اطلق غير واحد ممن حكى اجماع السلف — منهم الخطابي — مذهب السلف : انها تجري على ظاهرها ، مع نفي الكيفية والتشبيه فيها ؛ وذلك ان الكلام في « الصفات » فرع على الكلام في « الذات » يحتذى حذوه ، ويتبع فيه مثاله ؛ فاذا كان اثبات الذات اثبات وجود ، لا اثبات كيفية ؛ فكذلك اثبات الصفات اثبات وجود لا اثبات كيفية ، فنقول ان له يداً وسمماً ، ولا نقول ان معنى اليد القدرة ومعنى السمع العلم .

فقلت له : وبعض الناس يقول : « مذهب السلف » ان الظاهر غير مراد ويقول : اجمعنا على ان الظاهر غير مراد ، وهذه العبارة خطأ ؛ اما لفظاً ومعنى ، او لفظاً لا معنى ؛ لأن الظاهر قد صار مشتركاً بين شيئين :

(أحدهما) ان يقال : ان اليد جارية مثل جوارح العباد ، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام ، وظاهر كونه في السماء ان يكون مثل الماء في الظرف ، فلا شك ان من قال : ان هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث ، فقد صدق واحسن ؛ إذ لا يختلف اهل السنة ان الله تعالى ليس كمثل شيء ، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله ؛ بل أكثر اهل السنة من اصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة .

لكن هذا القائل اخطأ حيث ظن ان هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث ؛ وحيث حكى عن السلف ما لم يقولوه ؛ فان « ظاهر الكلام » هو ما يسبق الى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة ، ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع وقد يكون بسياق الكلام ؛ وليست « هذه المعاني » المحدثنة المستحيلة على الله تعالى هي السابقة الى عقل المؤمنين ، بل اليد عند كالم والقدر والذات ، فكما كان علما وقدرتنا ، وحياتنا وكلامنا ، ونحوها من الصفات ، أمراضاً تدل على حدودنا يتمتع ان يوصف الله سبحانه بمثلها ؛ فكذلك ابدينا ووجوهنا ونحوها اجساماً كذلك محدثة ، يتمتع ان يوصف الله تعالى بمثلها .

ثم لم يقل احد من اهل السنة : إذا قلنا ان لله علماً وقدره وسمماً وبصراً ان ظاهره غير مراد ، ثم يفسر بصفاتها . فكذلك لا يجوز ان يقال : ان ظاهر اليد والوجه غير مراد ؛ إذ لا فرق بين ما هو من صفاتها جسم لو عرض للجسم .

ومن قال : إن ظاهر شيء من اسمائه وصفاته غير مراد فقد اخطأ ؛
لأنه ما من اسم يسمى الله تعالى به الا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد
به ، فكان قول هذا القائل يقضي ان يكون جميع اسمائه وصفاته قد اريد بها
ما يخالف ظاهرها ، ولا يخفى ما في هذا الكلام من الفساد .

(واللغى الثاني) : ان هذه الصفات إنما هي صفات الله سبحانه وتعالى كما
يليق بجلاله ، نسبتها الى ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شيء الى ذاته ، فيعلم
ان العلم صفة ذاتية للموصوف ولها خصائص ، وكذلك الوجه . ولا يقال : إنه
مستغن عن هذه الصفات ؛ لأن هذه الصفات واجبة لذاته ، و« الاله » المعبود
سبحانه هو المستحق لجميع هذه الصفات .

وليس غرضنا الآن الكلام مع نفاة الصفات مطلقاً ، وإنما الكلام مع
من يثبت بعض الصفات .

وكذلك « فعله » نعلم ان الخلق هو ابداع الكائنات من العدم ، وان كنا
لا نكيف ذلك الفعل ولا يشبه أفعالنا ، إذ نحن لا نفعل إلا الحاجة الى الفعل
والله غني حميد .

وكذلك « الذات تعلم من حيث الجملة » ، وان كانت لا تماثل الذوات المخلوقة
ولا يعلم ما هو الا هو ولا يدرك لها كيفية ، فهذا هو الذي يظهر من اطلاق
هذه الصفات ، وهو الذي يجب ان نحمل عليه .

فالمؤمن يعلم احكام هذه الصفات وآثارها وهو الذي اراد منه ، فيعلم ان الله على كل شيء قدير ، وان الله قد احاط بكل شيء علماً ، وان الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، وان المؤمنين ينظرون الى وجه خالقهم في الجنة ويتلذذون بذلك لانه ينعم في جانبها جميع اللذات ، ونحو ذلك .

كما يعلم ان له رباً وخالقاً ومعبوداً ، ولا يعلم كنه شيء من ذلك ؛ بل غاية علم الخلق هكذا : يعلمون الشيء من بعض الجهات ولا يحيطون بكنهه ، وعلمهم بنفوسهم من هذا الضرب .

قلت له : افيجوز ان يقال : إن « الظاهر غير مراد » بهذا التفسير ؟ فقال : هذا لا يمكن .

فقلت له : من قال : ان الظاهر غير مراد بمعنى ان صفات المخلوقين غير مرادة ، قلنا له : اصب في « للمنى » لكن اخطأت في « اللفظ » واوهمت البدعة وجعلت للجهمية طريقاً الى غرضهم وكان يمكنك ان تقول : نعم كما جاءت على ظاهرها مع العلم بأن صفات الله تعالى ليست كصفات المخلوقين ، وانه منزّه مقدس عن كل ما يلزم منه حدوثه او نقصه .

ومن قال : « الظاهر غير مراد » بالتفسير الثاني — وهو مراد الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة وبعض الأشعرية وغيرهم — فقد اخطأ .

ثم أقرب هؤلاء « الجهمية » الأشعرية يقولون : إن له صفات سبعة : الحياة ،

والعلم ، والقسرة ، والأرادة ، والكلام ، والسمع ، والبصر . وينفون ما عداها ، وفيهم من يضم الى ذلك « اليد » فقط ، ومنهم من يتوقف في نفي ما سواها ، وغلاتهم يقطعون بنفي ما سواها .

وأما « المعتزلة » فاتهم بنفون الصفات مطلقاً ويثبتون احكامها ، وهي ترجع عند اكثرهم الى انه عليم قدير ، واما كونه مريدأ متكلماً فندم انها صفات حادثة ، او اضافية او عدمية . وم اقرب التلس الى « الصابئين الفلاسفة » من الروم ، ومن سلك سيدلهم من العرب والفرس ، حيث زعموا : ان الصفات كلها ترجع الى سلب او اضافة ؛ او مركب من سلب و اضافة ؛ فهؤلاء كلهم ضلال مكذبون للرسل .

ومن رزقه الله معرفة ما جاءت به الرسل وبصراً نافذاً وعرف حقيقة مأخذ هؤلاء ، علم قطعاً أنهم يلحدون في اسمائه وآياته ، وانهم كذبوا بالرسل وبالكتاب وبما ارسل به رسله ؛ ولهذا كانوا يقولون : إن البدع مشتقة من الكفر وآلة اليه ، ويقولون : إن المعتزلة مخانيث الفلاسفة ؛ والأشعرية مخانيث المعتزلة .

وكان يحيى بن عمار يقول : المعتزلة الجهمية الذكور ، والأشعرية الجهمية الاناث . ومرادم الأشعرية الذين ينفون الصفات الخبرية ، واما من قال منهم بكتاب « الابانة » الذي صنفه الأشعري في آخر عمره ولم يظهر مقالة تساقض ذلك ، فهذا يعد من اهل السنة ؛ لكن مجرد الانسحاب الى الأشعري بدعة ،

لا سيما وانه بذلك يوم حسناً بكل من انتسب هذه النسبة وبنفتح بذلك ابواب شر ، والكلام مع هؤلاء الذين ينفون ظاهرها بهذا التفسير .

قلت له : اذا وصف الله نفسه بصفة ، او وصفه بها رسوله ، او وصفه بها المؤمنون - الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرأيتهم - فصرفها عن ظاهرها اللاحق بجلال الله سبحانه ، وحقيقتها المفهومة منها : الى باطن يخالف الظاهر ، ومجاز يناق الحقيقة ، لا بد فيه من اربعة اشياء :-

(احدها) : ان ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي ؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي ، ولا يجوز ان يراد بشيء منه خلاف لسان العرب ، او خلاف الألسنة كلها ؛ فلا بد ان يكون ذلك للمعنى المجازي ما يراد به اللفظ ، وإلا فيمكن كل مبطل ان يفسر اي لفظ بأي معنى سنع له ؛ وان لم يكن له اصل في اللغة .

(الثاني) : ان يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته الى مجازه وإلا فاذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة ، وفي معنى بطريق المجاز ، لم يجوز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء ، ثم ان ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلا بد له من دليل قاطع عقلي او سمعي يوجب الصرف . وان ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجح للحمل على المجاز .

(الثالث) : انه لا بد من ان يسلّم ذلك الدليل - الصارف - من معارض ؛ وإلا فاذا قام دليل قرآني لو إيماني يبين ان الحقيقة مرادة امتنع

تركها ، ثم ان كان هذا الدليل نصاً قاطعاً لم يلتفت الى نقيضه ، وان كان ظاهراً فلا بد من الترجيح .

(الرابع) : أن الرسول صلى الله عليه وسلم إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للأمة انه لم يرد حقيقته ، وانه اراد مجازه ، سواء عينه أو لم يعينه ، لا سيما في الخطاب العلمي الذي اريد منهم فيه الاعتقاد ، والعلم ؛ دون عمل الجوارح ؛ فانه سبحانه وتعالى جعل القرآن نوراً وهدى وبياناً للناس وشفاء لما في الصدور ، وارسل الرسل ليعين للناس ما نزل إليهم ، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل .

ثم هذا « الرسول » الأمي العربي بحث بأفصح اللغات واين الالسنه والعبارات ، ثم الامه الذين اخذوا عنه كانوا اعلم الناس علماً ، وانصحهم للأمة ، واينهم للسنه ، فلا يجوز ان يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلاً يمنع من حمله على ظاهره ؛ أما ان يكون عقلياً ظاهراً ، مثل قوله : (واوتيت من كل شيء) ؛ فان كل احد يعلم بمقله ان المراد اوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها ، وكذلك : (خالق كل شيء) يعلم المستمع ان الخالق لا يدخل في هذا العموم . او سمياً ظاهراً ، مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر .

ولا يجوز ان يحيلهم على دليل خفي لا يستنبطه إلا افراد الناس ، سواء كان سمياً أو عقلياً ؛ لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى واعلده مرات

كثيرة ؛ وخطب به الخلق كلهم وفيهم الذكي والبليد ، والفقيه وغير الفقيه ، وقد أوجب عليهم ان يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه ، ويتفكروا فيه ويعتقدوا موجهه ، ثم اوجب ان لا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئاً من ظاهره ؛ لأن هناك دليلاً خفياً يستنبطه افراد التلس يدل على انه لم يرد ظاهره ، كان هذا تدليساً وتليساً ، وكان نقیض الیان وضد الهدى ، وهو بالألغاز والاحاجي اشبه منه بالهدى والیان .

فكيف إذا كانت دلالة ذلك الخطاب على ظاهره اقوى بدرجات كثيرة من دلالة ذلك الدليل الخفي على ان الظاهر غير مراد ؟ أم كيف إذا كان ذلك الخفي شبهة ليس لها حقيقة ؟!

فسلم لي ذلك الرجل هذه اللقائات .

قلت : ونحن تسكلم على صفة من الصفات ونجمل الكلام فيها اتونجنا يحتذى عليه ، ونعبر بصفة « اليد » وقد قال تعالى : (وقالت اليهود : يد الله مغلولة ، غلت ايديهم ولنؤا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) وقال تعالى لا بليس : (ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي ؟) وقال تعالى : (وما قدروا الله حق قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) : وقال تعالى : (تبارك الذي بيده الملك) ، وقال (بيدك الخير إنك على كل شيء) ، وقال تعالى : (أولم يروا انا خلقناهم مما عملت ايدينا انعاماً فهم لها مالكون) .

وقد تواتر في السنة بحجى « اليد » في حديث النبي صلى الله عليه وسلم .

فالفهوم من هذا الكلام : ان الله تعالى يدين مختصتان به ذاتيتان له كما يليق بجلاله ؛ وانه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة والبلبل ، وانه سبحانه يقبض الارض ويطوى السموات بيده اليمنى ، وان (يده مبسوطتان) ومعنى بسطهما بذل الجود وسعة العطاء ؛ لان الاعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدها ؛ وتركه يكون ضما لليد الى العنق ، صار من الحقائق العرفية اذا قيل هو مبسوط اليد فهم منه يد حقيقة ، وكان ظاهره الجود والبخل ، كما قال تعالى : (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط) ويقولون : فلان جعد البنان وسبط البنان .

قلت له : فالقائل ؛ ان زعم انه ليس له يد من جنس ايدي المخلوقين : وان يده ليست جارحة ، فهذا حق .

وان زعم انه ليس له يد زائدة على الصفات السبع ؛ فهو مبطل . فيحتاج الى تلك المقامات الاربعة .

اما « الأول » فيقول : ان اليد تكون بمعنى النعمة والعطية تسمية للشيء باسم سيئه ، كما يسمى المطر والنبات سماء ، ومنه قولهم : فلان عنده أيد ، وقول ابى طالب لما فقد النبي صلى الله عليه وسلم :

يارب ! زد را كجى محمد ا رده علي واصطنع عندي يدا

وقول عروة بن مسعود لأبي بكر يوم الحديبية : لو لا يد لك عندي لم اجزك
بها لأجبتك .

وقد تكون اليد بمعنى القدرة تسمية للشيء بسم مسيه ؛ لأن القدرة هي
تحريك اليد ، يقولون : فلان له يد في كذا وكذا ؛ ومنه قول « زياد » لمعاوية :
إني قد امسكت العراق بإحدى يدي ويدي الأخرى فارغة ، يريد نصف قدرتي
ضبط امر العراق . ومنه قوله : (يسهه عقدة النكاح) والنكاح كلام يقال ،
وإنما معناه انه مقتدر عليه .

وقد يعملون إضافة الفعل اليها إضافة الفعل الى الشخص نفسه ، لأن غالب
الأفعال لما كانت باليد جعل ذكر اليد إشارة الى انه فعل بنفسه ، قال الله تعالى :
(لقد سمع الله قول الذين قالوا : إن الله فقير ونحن اغنياء — الى قوله — ذلك
بما قمتم ايديكم) اي : بما قدمتم ؛ فان بعض ما قدموه كلام تسلموا به .
وكذلك قوله تعالى : (ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا لللائكة يضربون وجوههم
واجبارهم — الى قوله — ذلك بما قمتم ايديكم) والعرب تقول : يداك
او كذا . وفوك نفخ : تويخاً لكل من جر على نفسه جريرة ؛ لأن أول ما قيل
هذا لمن فعل يديه وقفه .

(قلت له) : ونحن لا نسكر لغة العرب التي نزل بها القرآن في هذا كله
ولنأولون للصفات الذين حرفوا الكلم عن مواضعه وألحدوا في اسمائه وآياته
تأولوا قوله : (بل يدهاء مبسوطتان) وقوله : (لما خلقت يدي) على هذا

كله ، فقالوا : إن المراد نعمته ، أي : نعمة الدنيا ونعمة الآخرة ، وقالوا : بقدرته وقالوا : اللفظ كتابة عن نفس الجود ، من غير أن يكون هناك يد حقيقة ؛ بل هذه اللفظة قد صارت حقيقة في العطاء والجود . وقوله : (لما خلقت بيدي) أي : خلقته أنا ، وإن لم يكن هناك يد حقيقة ، قلت له فهذه تأويلهم ؟ قال : نعم قلت له : فتتظر فيما قدمنا :

(المقام الاول) : ان لفظ «الدين» بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة ، لان من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع كقوله : (إن الانسان لفي خسر) ، ولفظ الجمع في الواحد كقوله : (الذين قال لهم الناس : ان الناس) ، ولفظ الجمع في الاثنين كقوله : (صفت قلوبكما) ؛ اما استعمال لفظ الواحد في الاثنين ، او الاثنين في الواحد فلا اصل له ؛ لان هذه الالفاظ عدد وهي نصوص في معناها لا يتجاوز بها ، ولا يجوز ان يقال : عندي رجل ويعني رجلين ، ولا عندي رجلان ويعني به الجنس ؛ لان اسم الواحد يدل على الجنس والجنس فيه شيع ، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس والجنس يحصل بحصول الواحد .

فقوله : (لما خلقت بيدي) لا يجوز ان يراد به القدرة ؛ لان القدرة صفة واحدة ، ولا يجوز ان يعبر بالاثنتين عن الواحد .

ولا يجوز ان يراد به النعمة لان نعم الله لا تحصى ؛ فلا يجوز ان يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية .

ولا يجوز ان يكون « لما خلقت انا » لانهم اذا ارادوا ذلك اضافوا الفعل الى اليد . فتكون إضافته الى اليد إضافة له الى الفعل ، كقوله : (بما قدمت يدك) ، (وقدمت ايديكم) ، ومنه قوله : (بما عملت ايدينا انعاما) .

اما إذا اضاف الفعل الى الفاعل ، وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء كقوله : (لما خلقت يدي) فانه نص في انه فعل الفعل يديه ولهذا لا يجوز لمن تكلم او مشى : ان يقال فعلت هذا يديك ويقال : هذا فعلته يدك ، لان مجرد قوله : فعلت كاف في الإضافة الى الفاعل ، فلو لم يرد انه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة ، ولست تجد في كلام العرب ولا العجم — إن شاء الله تعالى — ان فصيحاً يقول : فعلت هذا يدي . او فلان فعل هذا يديه ، إلا ويكون فعله يديه حقيقة . ولا يجوز ان يكون لا يده . او ان يكون له يد والفعل وقع بغيرها .

وهذا الفرق المحقق تبيين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة ؛ ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز البتة من جهة نفس اللغة .

قال لي : فقد اوقعوا الاثنين موقع الواحد في قوله : (ألقيا في جهنم) وانما هو خطاب للواحد .

قلت له : هذا ممنوع ؛ بل قوله : (ألقيا) قد قيل ثنية الفاعل لثنية الفعل ، والمعنى القا الق . وقد قيل : إنه خطاب للسائق والشهيد . ومن قال : انه خطاب للواحد قال : إن الانسان يكون معه اثنان : أحدهما عن يمينه . والآخر عن شماله .

فيقول : خليلي ! خليلي ! . ثم انه يوقع هذا الخطاب وإن لم يكونا موجودين كأنه يخاطب موجودين ؛ فقلوه : (ألقيا) عند هذا القائل انما هو خطاب لاثنتين بقدر وجودهما فلا حجة فيه البتة .

قلت له : (المقام الثاني) : ان يقال : هب انه يجوز ان يعني باليد حقيقة اليد ، وان يعني بها القدرة أو النعمة ، او يجعل ذكرها كناية عن الفعل ؛ لكن ما للوجوب لصرفها عن الحقيقة ؟ .

فان قلت : لأن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه .

قلت لك : هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأن له يداً من جنس أيدي المخلوقين وهذا لا ريب فيه ؛ لكن لم لا يجوز ان يكون له « يد » تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات ؟ قال : ليس في العقل والسمع ما يحيل هذا ؛ « قلت » فاذا كان هذا ممكناً وهو حقيقة اللفظ فلم يصرف عنه اللفظ الى مجازه ؟ وكل ما يذكره الخصم من دليل يدل على امتناع وصفه بما يسمى به - وصحت الدلالة - سلم له ان المعنى الذي يستحقه المخلوق منتف عنه ، وإنما حقيقة اللفظ وظاهره « يد » يستحقها الخالق كالسلم والقدرة « بل كالذات والوجود .

(المقام الثالث) : قلت له : بلنك ان في كتاب الله او في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم او عن احد من أئمة المسلمين : انهم قاتلوا : المراد باليد خلاف ظاهره ، او الظاهر غير مراد ، أو هل في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه

باليد دلالة ظاهرة ؛ بل او دلالة خفية ؟ فان أقصى ما يذكره للتكلف قوله :
 (قل هو الله أحد) ، وقوله : (ليس كمثل شيء) ، وقوله : (هل تعلم له سمياً ؟)
 وهؤلاء الآيات إنما يدلن على انتفاء التجسيم والتشبيه . اما انتفاء بد تليق بجلاله
 فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه .

وكذلك هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة على ان الباري لا يد له
 البتة ؟ لا بدأ ، تليق بجلاله ولا بدا ، تناسب المحدثات ، وهل فيه ما يدل
 على ذلك اصلاً ؛ ولو بوجه غفي ؟ فاذا لم يكن في السمع ولا في العقل ما ينفي
 حقيقة اليد البتة ؛ وان فرض ما ينافيها فإما هو من الوجوه الخفية — عند من
 يدعيه — والا فني الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة .

فهل يجوز ان يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد ، وان الله تعالى خلق
 يده ، وان يدها مبسوطتان ، وان لللك يده ، وفي الحديث ما لا يحصى ، ثم
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واولي الأمر : لا يبينون للناس ان هذا
 الكلام لا يراد به حقيقة ولا ظاهره ، حتى ينشأ جهم بن صفوان ، بعد
 انقراض عصر الصحابة فيبين للناس ما نزل اليهم على نبيهم ، ويتبعه عليه « بشر
 ابن غياث » ومن سلك سيلهم من كل مغموص عليه بالتفاق .

وكيف يجوز ان يملأنا نبينا صلى الله عليه وسلم كل شيء حتى « الحراة »
 ويقول : « ما تركت من شيء يقربكم الى الجنة الا وقد حدثكم به ، ولا من

شيء يعلمكم عن النار إلا وقد حدثتكم به ، «ترككم على البيضاء ليلها كفها»
لا يرغب عنها بعدي إلا هالك ، «ثم يترك الكتاب للنزل عليه وسنته الفراء
مملوءة مما يزعم الخصم ان ظاهره تشبيه وتجسيم ، وان اعتقاد ظاهره ضلال ،
وهو لا يبين ذلك ولا يوضحه ؟!

وكيف يجوز للسلف ان يقولوا : امروها كما جاءت مع ان معناها المجازي
هو للراد وهو شيء لا يفهمه العرب ، حتى يكون ابناء الفرس والروم اعلم بلفظة
العرب من ابناء المهاجرين والأنصار ؟!

(للقام الرابع) : قلت له : أنا اذكر لك من الأدلة الجلية القاطعة والظاهرة
ما يبين لك ان الله «يدين» حقيقة .

فمن ذلك تفضيله لآدم : يستوجب سجود لللائكة ، وامتناعهم من التكبر
عليه ؛ فلو كان للراد انه خلقه بقدرته ، او بنعمته ، او مجرد اضافة خلقه اليه ،
لشاركه في ذلك ابليس وجميع المخلوقات .

قال لي : فقد يضاف الشيء الى الله على سبيل التشريف ، كقوله : (ناقة
الله) ، ويبت الله .

قلت له : لا تكون الإضافة تشريفاً حتى يكون في المضاف معنى أفرد به
عن غيره ، فلو لم يكن في الناقة والبيت من الآيات الينبات ما تمتاز به على جميع
النوق والبيوت لما استحقا هذه الإضافة ، والأمرونا كذلك ، فإضافة خلق

آدم اليه انه خلقه بيديه يوجب ان يكون خلقه يديه انه قد فعله بيديه ، وخلق هؤلاء بقوله : كن فيكون ، كما جاءت به الآثار .

ومن ذلك أنهم اذا قالوا : يسده للملك ، او عملته يداك ، فهما شيان : (احدهما) اثبات اليد ، و (الثاني) اضافة للملك والعمل اليها ، و (الثاني) يقع فيه التجوز كثيراً ، اما الأول فأنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له « يد » حقيقة ، ولا يقولون : « يد » المروى ولا « يد » الماء ، فهب ان قوله : يسده للملك ، قد علم منه ان المراد بقدرته ، لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة .

والفرق بين قوله تعالى : (لما خلقت بيدي) وقوله : (مما عملت أيدينا) من وجهين :

(احدهما) : انه هنا أضاف الفعل اليه وبين انه خلقه بيديه ، وهناك اضاف الفعل إلى الأيدي .

(الثاني) : ان من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضع التثنية إذا من اللبس ، كقوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) اي : يديهما ، وقوله : (فقد صفت قلوبكما) أي : قلبا كما ، فكذلك قوله : (مما عملت أيدينا) .

واما السنة فكثيرة جداً ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « للقسطون عند

الله على منابر من نور عن يمين الرحمن ، وكلتا يديه يمين ، الذين يصلون في حكمهم وأهلهم وما ولوا » رواه مسلم . وقوله صلى الله عليه وسلم : « يمين الله مملأى لا يفيضها نفقة سحاء الليل والنهار ، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السموات والأرض ؟ فإنه لم يفيض ما في يمينه ، والقسط بيده الأخرى يرفع ويخفض إلى يوم القيامة » رواه مسلم في صحيحه ؛ والبخاري فيما اظن .

وفي الصحيح أيضاً عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم بيده خبزته في السفر » .

وفي الصحيح أيضاً عن ابن عمر يحكي رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « يأخذ الرب عز وجل سماواته وأرضه بيديه - وجعل يقبض بيديه ويبسطهما - ويقول : أنا الرحمن ! حتى نظرت إلى المنبر يتحرك أسفل منه ، حتى أتي أقول : اساقط هو رسول الله ؟ » - وفي رواية - أنه قرأ هذه الآية على المنبر : (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) قال : « يقول : أنا الله ، أنا الجبار » وذكره . وفي الصحيح أيضاً عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقبض الله الأرض ويطوي السماء بيمينه ثم يقول : أنا الملك ! ابن ملوك الأرض ؟ » وما يوافق هذا من حديث الجبر .

وفي حديث صحيح « إن الله لما خلق آدم قال له واده مقبوضتان : اختر

أيهما شئت ! قال : اخترت يمين ربي وكلتنا يدي ربي يمين مباركة ، ثم بسطها
فاذا فيها آثم وذريته ، وفي الصحيح « ان الله كتب يده على نفسه لما خلق
الخلق : إن رحمتي تغلب غضبي » .

وفي الصحيح : « انه لما تحاج آدم وموسى قال آدم : يا موسى ! اصطفاك
الله بكلامه وخط لك التوراة يده ؛ وقد قال له موسى : انت آدم الذي خلقك
الله يده ونفخ فيك من روحه . وفي حديث آخر انه قال سبحانه : « وعزتي
وجلالي لا اجل صالح ذرية من خلقت يدي كمن قلت له : كن فكان » ،
وفي حديث آخر في السنن : « لما خلق الله آدم ومسح ظهره يمينه فاستخرج
منه ذريته فقال : خلقت هؤلاء للجنة ، وبعمل اهل الجنة يعملون ، ثم مسح
ظهره يده الأخرى فقال : خلقت هؤلاء للنار ، وبعمل اهل النار يعملون » .

فذكرت له « هذه الاحاديث » وغيرها ، ثم « قلت له : هل تقبل هذه
الاحاديث تأويلاً ، ام هي نصوص قاطعة ؟ وهذه احاديث نقلتها الامة بالقبول
والتصديق ونقلتها من بحر غزير . فأظهر الرجل التوبة وتبين له الحق .

فهذا الذي اشرت اليه - احسن الله اليك - ان اكتبه .

وهذا « باب واسع » (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور) و (من يهد
الله فهو للمهدى ، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً) .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، وعلى المحمدين ، وابى زكريا ،

وابى البقاء عبد الحميد ، واهل البيت ومن تعرفونه من اهل المدينة وسائر اهل
البلدة الطيبة .

وان كنتم تعرفون للمدينة كتاباً يتضمن اخبارها ؛ كما صنف اخبار مكة .
فلعل تعرفونا به .

والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه اجمعين .

قال شيخ الإسلام رحمه الله :

فصل

قال المعترض في «الاسماء الحسنى» النور الهادي يجب تأويله قطعاً ؛ اذ النور كيفية قائمة بالجسمية ، وهو ضد الظلمة وجل الحق سبحانه ان يكون له ضد ، ولو كان نوراً لم تجز اضافته الى نفسه في قوله : (مثل نوره) فيكون من اضافة الشيء الى نفسه ، وهو غير جائز .

وقوله : (الله نور السموات والارض) قال للفسرون : بنى هادي اهل السموات والارض وهو ضيف ، لأن ذكر الهادي بعده يكون تكراراً ، وقيل : منور السموات بالكواكب ، وقيل : بالادلة والحجج الباهرة . والنور جسم لطيف شفاف ، فلا يجوز على الله .

والتأويل مروى عن ابن عباس وأنس وسالم ، وهذا يبطل دعواه ان التأويل يبطل الظاهر ، ولم ينقل عن السلف .

ولو كان نوراً حقيقة — كما يقوله للشبهة — لوجب ايضاً ان يكون الضياء ليلاً ونهاراً على الدوام .

وقوله : (إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ، وداعياً الى الله باذنه
وسراجاً منيراً) ومعلوم انه صلى الله عليه وسلم لم يكن السراج للمعروف ، وإنما
سمي سراجاً بالمهدي الذي جاء به ؛ ووضح أدلته بمنزلة السراج للخير . وروي
عن ابن عباس في رواية أخرى وابن العلية ، والحسن : يعني منور « السموات
والارض » : شمسها وقرها ونجومها .

ومن كلام العارفين : « النور » هو الذي نور قلوب الصادقين بتوحيده ،
ونور اسرار المحبين بتأييده . وقيل : هو الذي احيا قلوب العارفين بنور معرفته
ونفوس العابدين بنور عبادته .

(والجواب) : ان هذا الكلام وامثاله ليس باعتراض علينا ، وإنما هو
ابتداء نقص حرمة منهم ؛ لما يظن انه يلزمنا او يظن انا نقوله على الوجه الذي
حكاه . وقد قال تعالى : (اجتنبوا كثيراً من الظن ان بعض الظن إثم) وقال
النبي صلى الله عليه وسلم : « إياكم والظن فان الظن أكذب الحديث » .

واذا كان في الكلام إخبار عن الغير بأنه يقول اقوالاً باطلة في العقل
والشرع ، وفيه رد تلك الاقوال كان هذا كذباً وظلماً ؛ فنعوذ بالله من ذلك .

ثم مع كونه ظلاماً لنا ، ياليتنا كان كلاماً صحيحاً مستقيماً ، فكنا نحلله من
حقنا ويستفاد ما فيه من العلم !! ولكن فيه من تحريف كتاب الله والاحاد في آياته
واسماؤه ، والكذب والظلم ، والعدوان الذي يتعلق بمحقوق الله مما فيه ؛ لكن
إن عفونا عن حقنا ، فحق الله إليه لا إلى غيره .

ونحن نذكر من القيام بحق الله ونصر كتابه ودينه ما يليق بهذا الموضع ؛
فإن هذا الكلام الذي ذكره فيه من التناقض والفساد ما لا اظن تمكنه من
ضبطه من وجوه .

(أحدها) : أنه قال في أوله : الثور كيفية قائمة بالجسمية . ثم قال في
آخره : جسم لطيف شفاف ، فذكر في أول الكلام أنه عرض وصفة ، وفي
آخره جسم ، وهو جوهر قائم بنفسه .

(الثاني) : أنه ذكر عن المفسرين أنهم تأولوا ذلك بالمهادي وضعف ذلك ،
ثم ذكر في آخره أن من كلام العارفين أن « الثور » هو الذي نور قلوب
الصادقين بتوحيده ، وإسرار الحيين بتأييده ، وأحيا قلوب العارفين بنور معرفته
وهذا هو معنى المهادي الذي ضعفه أولاً ، فيضعفه أولاً ويحمله من كلام العارفين
وهي كلمة لها صولة في القلوب ، وإنما هو من كلام بعض المشايخ الذين يتكلمون
بنوع من الوعظ الذي ليس فيه تحقيق .

فإن الشيخ أبا عبد الرحمن ذكر في حقائق التفسير من الاشارات التي
بعضها كلام حسن مستفاد ، وبعضها مكنوب على قائله مفترى ، كللتقول عن
جعفر وغيره ، وبعضها من اللقول الباطل للردود . فإن « اشارات للمشايخ
الصوفية » التي يشيرون بها : تنقسم الى اشارة حالية - وهي اشارتهم بالقلوب -
وذلك هو الذي إمتازوا به ، وليس هذا موضعه .

وتنقسم الى الاشارات المتعلقة بالأقوال : مثل ما يأخذونها من القرآن

ونحوه ، فتلك الاشارات هي من باب الاعتبار والقياس ؛ والحاق ما ليس
 بخصوص بالتخصص ، مثل الاعتبار والقياس ؛ الذى يستعمله الفقهاء فى
 الاحكام ؛ لكن هذا يستعمل فى الترغيب والترهيب ، وفضائل الاعمال ،
 ودرجات الرجال ، ونحو ذلك ، فان كانت « الاشارة اعتبارية » من جنس القياس
 الصحيح كانت حسنة مقبولة ؛ وان كانت كالقياس الضعيف كان لها حكمه
 وان كان تحريفاً للكلام عن مواضعه ، وتأويلاً للكلام على غير تأويله ،
 كانت من جنس كلام القرامطة والباطنية والجهمية ؛ فتدبر هذا فاقى قد
 اوضحت هذا فى « قاعدة الاشارات » .

(الوجه الثالث) فى تناقضه ، فانه قال : التأويل منقول عن ابن عباس ،
 وأنس وسالم ، ولم يذكر إلا ثلاثة اقوال :

(احدها) : انه هادى اهل السموات والارض ، وقد ضعف ذلك ، فان
 كان المنقول هو هذا الضعيف فياخيه للسعى ؛ إذ لم ينقل عن السلف فى جميع
 كلامه الى هنا شيئاً عن السلف الا هذا الذى ضعفه واواهاه .

وان كان المنقول عن هؤلاء الثلاثة انه منور السموات بالكواكب كان
 متناقضاً من وجه آخر ، وهو انه قد ذكر فيما بعد ان هذا روي عن ابن عباس
 فى رواية اخرى ، وايى العالية والحسن انه منورها بالشمس والقمر والنجوم
 وهذا يوجب ان يكون المنقول عن ابن عباس ، والاتين اولاً غير المنقول عنه
 فى رواية اخرى ، وعمن ليس معه فى الأولى .

وإن كان نوره بالحجج الباهرة والأدلة كان متاقضاً ، فإن هذا هو معنى «الهادي» : إذ نصبه للأدلة ، والحجج هي من هدايته ، وهو قد ضعف هذا القول فما ادري من ايهما العجب ! امن حكايته القولين اللذين احدهما داخل في معنى الآخر ؟ ام من تضعيفه لقول السائل الذي يوجب تضعيف الايتين — وهو لا يدري انه قد ضعفهما جميعاً ؟ ! — فيجب على الانسان ان يعرف معنى الأقوال المتقولة ، ويعرف ان الذي يضعفه ليس هو الذي عظمه .

(الوجه الرابع) انه قد تبين انه لم ينقل عن ابن عباس وانس وسلم إلا القول الذي ضعفه او ما يدخل فيه ؛ فانه إن كان قولهم : «الهادي» فقد صرح بضعفه وإن كان «مقيم الأدلة» فهو من معنى «الهادي» ؛ وإن كان «المنور بالكواكب» فقد جعله قولاً آخر ؛ وإن كان ما ذكره عن بعض العارفين فهو ايضاً داخل في «الهادي» ؛ وإذا كان قد اعترف بضعف ما حكاه عن ابن عباس وانس وسلم لم يكن فيه حجة علينا ؛ فتبين ان ما ذكره عن «السلف» إما ان يكون مبطلاً في نقله او مقترئاً بتضعيفه ، وعلى التقديرين لا حجة علينا بذلك .

(الوجه الخامس) انه اساء الأدب على السلف ؛ إذ يذكر عنهم ما يضعفه واطهر للناس ان السلف كانوا يتأولون ، ليحتج بذلك على التأويل في الجملة ، وهو قد اعترف بضعف هذا التأويل ، ومن احتج بحجة وقد ضعفها وهو لا يعلم انه ضعفها فقد رمى نفسه بسهمه ، ومن رمى بسهم البغي صرع به (والله لا يهدي القوم الظالمين) .

(الوجه السادس) قوله : هذا يبطل دعواه ان «التأويل دفع الظاهر

ولم ينقل عن السلف ، فان هذا القول لم اقله ؛ وان كنت قلته فهو لم ينقل إلا ما عرف انه ضعيف ، والضعيف لا يبطل شيئاً ، فهذه الوجوه في بيان تناقضه وحكايته عنا ما لم نقله .

واما « بيان فساد الكلام » فنقول : اما قوله : « يجب تأويله قطعاً » فلا نسلم انه يجب تأويله ، ولا نسلم ان ذلك لو وجب قطعي ؛ بل جماهير المسلمين لا يتأولون هذا الاسم ، وهذا مذهب السلفية ، وجماهير الصفائية ، من اهل الكلام والفقهاء والصوفية وغيرهم ، وهو قول ابى سعيد بن كلاب ذكره في الصفات ، ورد على الجهمية تأويل « اسم النور » وهو شيخ المتكلمين الصفائية من الأشعرية — الشيخ الأول — ، وحكاة عنه ابو بكر بن فورك في كتاب « مقالات ابن كلاب » ، والأشعري ، ولم يذكرنا تأويله إلا عن الجهمية للضمومين باتفاق ، وهو ايضا قول ابى الحسن الأشعري ذكره في « الموجز » .

وأما قوله : إن هذا ورد في الاسماء الحسنى ، فالحديث الذي فيه ذكر ذلك هو حديث الترمذى ، روى الاسماء الحسنى في « جامع » من حديث الوليد بن مسلم ، عن شعيب عن ابى الزناد ، عن الاعرج عن ابى هريرة ، ورواها ابن ماجه في سننه من طريق مخلد بن زياد القطوانى ؛ عن هشام بن حسان ، عن محمد بن سيرين عن ابى هريرة . وقد اتفق اهل المعرفة بالحديث على ان هاتين الروايتين ليستا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، وانما كل منهما من كلام بعض السلف ، فالوليد ذكرها عن بعض شيوخه الشاميين كما جاء مفسراً في بعض طرق حديثه .

ولهذا اختلفت إيمانها عنه ؛ فروى عنه في إحدى الروايات من الاسماء بدل ما يذكر في الرواية الاخرى ؛ لان الذين جمعوها قد كانوا يذكرون هذا تارة وهذا تارة ؛ واعتقدوا — م وغيرهم — ان الاسماء الحسنى التي من احصاها دخل الجنة ليست شيئاً معيناً ؛ بل من احصى تسعة وتسعين اسماً من اسماء الله دخل الجنة او انها وان كانت معينة فالاسمان اللذان يتفق مضاهما يقوم احدهما مقام صاحبه ، كالاحد والواحد ؛ فان في رواية هشام بن عمار عن الوليد بن مسلم عنه ، رواها عثمان بن سعيد « الاحد » بدل « الواحد » و « للطي » بدل « للمغي » وها متقاربان ، وعند الوليد هذه الاسماء بعد ان روى الحديث عن خلود بن دعلج عن قتادة عن ابن سيرين عن ابي هريرة .

ثم قال هشام : وحدثنا الوليد ، حدثنا سعيد بن عبد العزيز مثل ذلك ، وقال : كلها في القرآن (هو الله الذي لا إله الا هو) مثل ما ساقها الترمذي لكن الترمذي رواها عن طريق صفوان بن صالح ، عن الوليد ، عن شعيب ، وقد رواها ابن ابي عاصم ، وبين ما ذكره هو والترمذي خلاف في بعض المواضع ، وهذا كله مما يبين لك انها من اللوصول للمدرج في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الطرق ؛ وليست من كلامه .

ولهذا جمعها « قوم آخرون » على غير هذا الجمع ، واستخرجوها من القرآن منهم سفيان بن عيينة ، والامام احمد بن حنبل ، وغيرهم ؛ كما قد ذكرت ذلك فيما تكلمت به قديماً على هذا ؛ وهذا كله يقتضي انها عندم مما يقبل البديل ؛

فان الذي عليه جماهير المسلمين ان اسماء الله أكثر من تسعة وتسعين . قالوا :
— ومنهم الخطائي — قوله : « إن لله تسعة وتسعين اسماً من احصاها ، التقيد
بالعدد عائد الى الاسماء للموصوفة بأنها هي هذه الاسماء .

فهذه الجملة وهي قوله : « من احصاها دخل الجنة » صفة للتسعة والتسعين
ليست جملة مبتدأة ، ولكن موضعها الثصب ، ويجوز ان تكون مبتدأة والمغنى
لا يختلف ، والتقدير إن لله أسماء بقدر هذا العدد من احصاها دخل الجنة كما
يقول القائل : ان لي مائة غلام اعدتهم للعتق ، والى درهم اعدتها للحج ،
فالتقيد بالعدد هو في الموصوف بهذه الصفة لا في اصل استحقاقه لذلك العدد ؛
فانه لم يقل ان اسماء الله تسعة وتسعون .

قال : وبطل على ذلك قوله في الحديث الذي رواه احمد في المسند : « اللهم
اني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، او انزلته في كتابك ، او علمته
احداً من خلقك ، او استأثرت به في علم الغيب عندك » فهذا يدل على ان لله
اسماء فوق تسعة وتسعين يحصيا بعض المؤمنين .

وأيضاً فقوله : « إن لله تسعة وتسعين » تقييده بهذا العدد ، بمنزلة قوله
تعالى : (تسعة عشر) فلما استقلوم قال : (وما يعلم جنود ربك إلا هو) فأن
لا يعلم اسماء إلا هو أولى ؛ وذلك ان هذا لو كان قد قيل منفرداً لم يفد النبي إلا
بمفهوم العدد الذي هو دون مفهوم الصفة ، والزاع فيه مشهور ، وان كان
المخار عندنا ان التخصيص بالذكر — بعد قيام للمقتضي للعموم — بقيد

الاختصاص بالحكم ، فان العدول عن وجوب التعميم الى التخصيص إن لم يكن للاختصاص بالحكم والا كان تركا للمقتضي بلا معارض وذلك ممتنع .

فقوله : « ان الله تسعة وتسعين » قد يكون للتخصيص بهذا العدد فوائد غير الحصر . و (منها) ذكر ان احصاءها يورث الجنة ، فانه لو ذكر هذه الجملة منفردة ، واتبعها بهذه منفردة لكان حسناً ؛ فكيف والأصل في الكلام الاتصال وعدم الانفصال ؟ فتكون الجملة الشرطية صفة ؛ لا ابتدائية . فهذا هو الراجح في العرية مع ما ذكر من الدليل .

ولهذا قال : « انه وتر يحب الوتر » ومحبته لذلك تدل على انه متعلق بالاحصاء ؛ اي يجب ان يحصى من اسمائه هذا العدد ؛ وإذا كانت اسماء الله أكثر من تسعة وتسعين امكن ان يكون إحصاء تسعة وتسعين اسماً يورث الجنة مطلقاً على سبيل البدل ؛ فهذا يوجه قول هؤلاء ، وان كان كثير من الناس يجعلها اسماء معينة ؛ ثم من هؤلاء من يقول : ليس إلا تسعة وتسعون اسماً فقط ، وهو قول ابن حزم وطائفة ، والأكثرون منهم يقولون : وإن كانت اسماء الله أكثر ؛ لكن للوعود بالجنة لمن احصاها هي معينة ، وبكل حال : فتعيينها ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم باتفاق اهل المعرفة بحديثه ؛ ولكن روى في ذلك عن السلف انواع : من ذلك ما ذكره الترمذى . ومنها غير ذلك .

فاذا عرف هذا : فقوله في اسمائه الحسنی « النور الهادی » لو نازعه منازع

في ثبوت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن له حجة ، ولكن جاء ذلك في أحاديث صحاح ، مثل قوله في الحديث الذي في الصحيحين ، عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول : « اللهم لك الحمد انت نور السموات والأرض ومن فيهن » الحديث . وفي صحيح مسلم عن ابي ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك فقال : « نور أرى لراه » أو قال : « رأيت نوراً » .

فالذي في القرآن والحديث الصحيح اضافة التور كقوله : (نور السموات والارض) او (نور السموات والارض ومن فيهن) .

واما قوله : « اذ التور كيفية قائمة » فنقول : التور المخلوق محسوس لا يحتاج الى بيان كيفية ، لكنه نوعان : اعيان ، واعراض . « فالاعيان » هو نفس جرم النار ، حيث كانت - نور السراج والمصباح الذي في الزجاجة وغيره - وهي التور الذي ضرب الله به المثل ، ومثل القمر فان الله سماه نوراً فقال : (جعل الشمس ضياء والقمر نوراً) ولا ريب ان النار جسم لطيف شفاف . « واعراض » مثل ما يقع من شعاع الشمس ، والقمر والنار على الأجسام الصلبة وغيرها ، فان المصباح اذا كان في البيت اضاء جوانب البيت ، فذلك التور والشعاع الواقع على الجدر والسقف والارض هو عرض ، وهو كيفية قائمة بالجسم .

وقد يقال : ليس الصفة القائمة بالنار والقمر ومحورها نوراً ، فيكون الاسم على الجوهر تارة ، وعلى صفة اخرى ؛ ولهذا يقال لضوء النهار نور ، كما قال

تعالى : (وجعل الظلمات والنور) ومن هذا تسمية الليل ظلمة والنهار نوراً
فإنهما عرضان ، وقد قيل : هاجوران ؛ وليس هذا موضع بسط ذلك .
فتبين ان اسم النور يتناول هذين والمعارض ذكر اولاً حد « العرض » وذكر
ثانياً حد « الجسم » فتناقض ، وكأنه اخذ ذلك من كلامي ولم يهتد لوجه الجمع .

وكذلك اسم « الحق » يقع على ذات الله تعالى وعلى صفاته القدسية كقول
النبي صلى الله عليه وسلم : « انت الحق ، وقولك الحق ، والجنة حق ، والنار حق
والتيون حق ، ومحمد حق » .

واما قول المعارض : النور ضد الظلمة وجل الحق ان يكون له ضد .

فيقال له : لم تفهم معنى الضد النبي عن الله ؛ فان « الضد » يراد به ما يمنع
ثبوت الآخر ، كما يقال في الأعراض للتضادة مثل السواد والياض . ويقول
الناس : الضدان لا يجتمعان ، ويمتنع اجتماع الضدين ؛ وهذا التضاد عند كثير
من الناس لا يكون الا في « الأعراض » ، واما « الاعيان » فلا تضاد فيها ؛
فيمتنع عند هذا ان يقال : لله ضد ، او ليس له ضد ؛ ومنهم من يقول يتصور
التضاد فيها ، والله تعالى ليس له ضد يمتنع ثبوته ووجوده بل ارب ؛ بل هو
القاهر الغالب الذي لا يقبل .

وقد يراد « بالضد » للمعارض لأمره وحكمه ، وان لم يكن مانعاً من وجود
ذاته ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من حالت شفاعته دون حد من حدود

الله فقد ضاد الله في امره ، رواه ابو داود . وتسمية الخالف لأمره وحكمه ضداً
كتسميته عدواً .

وهذا الاعتبار قائم على المضادون لله كثيرون ؛ فأما على التفسير الأول
فلأرب أنه ليس في نفس الامر مضاد لله ؛ لكن التضاد يقع في نفس الكفار
فان الباطل ضد الحق ، والكذب ضد الصدق ؛ فمن اعتقد في الله ما هو منزه
عنه كان هذا ضداً للإيمان الصحيح به .

وأما قوله : النور ضد الظلمة - وجل الحق ان يكون له ضد - فيقال له :
والحي ضد الميت ، والعليم ضد الجاهل ، والسميع ، والبصير ، والذي يتكلم
ضد الاصم الاعمى الابكم ، وهكذا سائر ما سمي الله به من الأسماء لها اضداد ،
وهو منزه عن ان يسمى بأضدادها ، فجل الله ان يكون ميتاً ! او عاجزاً ، او
فقيراً ونحو ذلك .

وأما وجود مخلوق له موصوف بضد صفته : مثل وجود لئيت والجاهل ،
والفقير والظالم ، فهذا كثير ؛ بل غالب اسمائه لها اضداد موجودة
في الموجودين .

ولا يقال لأولئك إنهم أضداد الله ، ولكن يقال إنهم موصوفون بضد
صفات الله ، فان التضاد بين الصفات إنما يكون في المحل الواحد لا في محلين ،
فمن كان موصوفاً باللوت ضادته الحياة ، ومن كان موصوفاً بالحياة ضاده الموت ،

والله سبحانه يتمتع ان يكون ظلمة او موصوفاً بالظلمة ، كما يتمتع ان يكون ميتاً او موصوفاً بالموت .

فهذا للعرض اخذ لفظ « الضد بالاشتراك » ولم يميز بين الضد الذي يصاد ثبوته ثبوت الحق وصفاته وافعاله ، وبين ان يكون في مخلوقاته ما هو موصوف بضد صفاته ، وبين ما يضافه في امره ونهيه ، فالضد الاول هو للمتع ، واما الآخرا فوجودهما كبير ؛ لكن لا يقال إنه ضد الله ، فان المتصف بضد صفاته لم يضافه .

والذين قالوا « التور ضد الظلمة » قالوا يتمتع اجتماعهما في عين واحدة ، لم يقولوا : انه يتمتع ان يكون شيء موصوفاً بأنه نور وشيء آخر موصوفاً بأنه ظلمة ؛ فليتبر العاقل هذا التسطيل والتخليط .

واما قوله : لو كان نوراً لم يجز اضافته الى نفسه في قوله : (مثل نوره)
فالكلام عليه من طريقين :

(احدهما) ان نقول : النص في كتاب الله وسنة رسوله قد سمي الله نور السموات والأرض ، وقد اخبر النص ان الله نور واخبر ايضاً انه يحتاج بالنور ؛ فهذه ثلاثة انوار في النص وقد تقدم ذكر الأول .

(ولما الثاني) فهو في قوله : (وأشرقت الأرض بنور ربها) وفي قوله : (مثل نوره) وفيما رواه مسلم في صحيحه عن عبد الله بن عمرو قال : قال .

رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق خلقه في ظلمة ، وألقى عليهم من نوره ، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ومن أخطأ ضل » .

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم في دعاء الطائف : « اعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات ، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة ان ينزل بي سخطك ، او يحل علي غضبك » رواه الطبراني وغيره . ومنه قول ابن مسعود : إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار ، نور السموات من نور وجهه .

ومنه قوله : ما رواه مسلم في صحيحه من إبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بأربع كلمات فقال : « إن الله لا ينام ولا ينبغي له ان ينام ، يخفض القسط يرفع اليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجاب النور — او النار — لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما احركه بصره من خلقه » . فهذا الحديث فيه ذكر حجاب .

فان تردد الراوي في لفظ النار والنور لا يمنع ذلك ، فان مثل هذه النار الصافية التي كلم بها موسى يقال لها نار ونور ، كما سمي الله نار الصباح نوراً ، بخلاف النار للظلمة كنار جهنم فتلك لا تسمى نوراً .

فالأقسام ثلاثة : « إشراق بلا إحراق » وهو النور المحض كالقمر . و « إحراق بلا إشراق » وهي النار للظلمة . و « ما هو نار ونور » كالشمس ، ونار المصباح التي في الدنيا توصف بالأميرين : وإذا كان كذلك صح ان يكون

نور السموات والأرض ، وان يضاف إليه النور ، وليس للمضاف هو عين
للمضاف إليه .

(الطريق الثاني) ان يقال : هذا يرد عليكم لا يختص بمن يسميه بما سمي
به نفسه وبينه : فأنت إذا قلت : « هاد » او « منور » او غير ذلك : فالسمي
« نوراً » هو الرب نفسه ؛ ليس هو النور المضاف إليه . فاذا قلت : « هو الهادي
فنوره الهدي » جعلت احد الثمرين عيناً قائمة ، والآخر صفة ؛ فهكذا يقول من
يسميه نوراً ، وإذا كان السؤال يرد على القولين والقائلين كان تخصيص احدهما
بأنه مخالف لقوله ظلاً ولنداً في الحاجة ، او جهلاً وضلالاً عن الحق .

واما ما ذكره من الأقوال : فلا ريب ان للناس فيها من الأقوال أكثر
مما ذكره ، وللوجود بأيدي الأمة من الروايات الصادقة والكاذبة والآراء
للصبيّة والحطّة لا يحصيه الا الله ، والكلام في « تفسير اسماء الله ، وصفاته ،
وكلامه » فيه من الفث والسمين ما لا يحصيه الا رب العالمين ، وانما الشأن في
الحق والعلم والدين .

وقد كتبت قديماً في بعض كتب بعض الأكر : ان العلم ما قام عليه الدليل ،
والنافع منه ما جاء به الرسول ، فالشأن في ان نقول طمأ وهو النقل للصدق ،
والبحث المحقق ، فان ما سوى ذلك — وان زخرف مثله بعض الناس — خرف
مزوق ، والا فباطل مطلق ، مثل ما ذكره في هذه الآية وغيرها .

وهذه الكتب التي بسمها كثير من الناس « كتب التفسير » فيها كثير

من التفسير منقولات عن السلف مكنوبة عليهم ، وقول على الله ورسوله بالرأي
المجرد ؛ بل بمجرد شبهة قياسية ، أو شبهة ادعية .

فالفسرون الذين ينقل عنهم لم يسمهم ، ومع هذا فقد ضعف قولهم بالبطل
فان القوم فسروا الثور في الآية : بأنه الهادي ؛ لم يفسروا الثور في الأسماء الحسنی
والحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ فلا يصح تضعيف قولهم بما ضعفه .

ونحن انما ذكرنا ذلك لبيان تناقضه ، وانه لا يحتج علينا بشيء يروج على
ذی لب ، فان التناقض اول مقامات الفساد ، وهذا التفسير قد قاله طائفة من
المفسرين . واما كونه ثابتاً عن ابن عباس او غيره فهذا مما لم نثبتہ .

ومعلوم ان في « كتب التفسير » من النقل عن ابن عباس من الكذب
شيء كثير ، من رواية الكلبي عن ابي صالح وغيره ، فلا بد من تصحيح النقل
لتقوم الحجة فليراجع « كتب التفسير » التي يحرر فيها النقل ، مثل تفسير محمد
ابن جرير الطبري ، الذي ينقل فيه كلام السلف بالاسناد ، — وليعرض عن
تفسير مقاتل ، والكلبي — وقبله تفسير بقي بن مخلد الأندلسي وعبد الرحمن
ابن ابراهيم حليم الشامي ، وعبد بن حميد الكشي وغيرهم ، ان لم يصعد الى
تفسير الامام اسحق بن راهويه ، وتفسير الامام احمد بن حنبل وغيرها من
الائمة ، الذين هم اعلم اهل الأرض بالتفسير الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وآثار الصحابة والتابعين كما هم اعلم الناس بحديث النبي صلى الله عليه وسلم ، وآثار
الصحابة والتابعين في الأصول والفروع وغير ذلك من العلوم .

فلما ان ثبت أصلاً يجعله قاعدة بمجرد رأي فهذا اتما يتفق على الجهال
بالدلائل ، الأغشام في المسائل ؛ ومثل هذه المقولات — التي لا يميز صدقها
من كذبها ، والمقولات التي لا يميز صوابها من خطئها — ضل من ضل من
اهل للشرق في الأصول والفروع ، والفقه والتصوف .

وما أحسن ما جاء هذا في آية النور التي قال الله تعالى فيها : (ومن لم يجعل
الله له نوراً فما له من نور) نسأل الله ان يجعل لنا نوراً .

ثم نقول : هذا القول الذي قاله بعض المفسرين في قوله : (الله نور
السموات والأرض) أي هادي اهل السموات والأرض ، لا يضرنا ، ولا يخالف
ما قلناه ، فاتهم قالوه في تفسير الآية التي ذكر النور فيها مضافاً ، لم يذكره في
تفسير نور مطلق ، كما ادعت انت من ورود الحديث به ؛ فأين هذا
من هذا ؟ .

ثم قول من قال من السلف : هادي اهل السموات والأرض لا يمنع أن
يكون في نفسه نوراً : فان من عادة السلف في تفسيرهم ان يذكروا بعض
« صفات المفسر » من الاسماء ، او بعض انواعه ؛ ولا ينافي ذلك ثبوت بقية
الصفات للمسمى ، بل قد يكونان متلازمين ، ولا دخول لبقية الانواع فيه .

وهذا قد قررناه غير مرة في القواعد المتقدمة ، ومن تدبره علم ان أكثر
اقوال السلف في التفسير متفقة غير مختلفة . مثال ذلك قول بعضهم في (الضراط
للمستقيم) : انه الاسلام ، وقول آخر : انه القرآن ، وقول آخر : انه السنة

والجماعة ، وقول آخر : انه طريق العبودية . فهذه كلها صفات له متلازمة ، لا متباينة ؛ وتسميته بهذه الاسماء بمنزلة تسمية القرآن والرسول بأسمائه : بل بمنزلة اسماء الله الحسنى .

ومثال « الثاني » قوله تعالى : (فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقصد ومنهم سابق بالخيرات) فذكر منهم صنفاً من الاصناف ، والمبدع بجميع الجميع . فالظلم لنفسه المحل يحض الواجب ، وللمقصد القائم به ، والسابق المتقرب بالتواقل بعد الفرائض .

وكل من الناس يدخل في هذا بحسب طريقه في التفسير والترجمة : يبيان النوع والجنس ؛ ليقرّب الفهم على المخاطب . كما لو قال الاعجمي ما الخبر ؟ ف قيل له : هذا ، واشير الى الرغيف . فالترض الجنس لا هذا الشخص ، فهكذا تفسير كبير من السلف وهو من جنس التليم .

فقول من قال : (نور السموات والارض) هادي اهل السموات والارض كلام صحيح ، فان من معاني كونه نور السموات والارض ان يكون هادياً لهم ؛ لما اثم نفوا ما سوى ذلك فهذا غير معلوم ، ولما اثم ارادوا ذلك فقد ثبت عن ابن مسعود انه قال : إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار ، نور السموات من نور وجهه .

وقد تقدم عن النبي صلى الله عليه وسلم من ذكر نور وجهه . وفي رواية « النور » ما فيه كفاية ؛ فهذا بيان معنى غير الهداية .

وقد أخبر الله في كتابه ان الارض تشرق بنور ربها ، فاذا كانت تشرق من نوره كيف لا يكون هو نوراً ؟ ولا يجوز ان يكون هذا النور المضاف اليه إضافة خلق وملك واصطفاء — كقوله (ناقة الله) ونحو ذلك — لوجوه :

(احدها) ان النور لم يصف قط إلى الله إذا كان صفة لايان قائمة ، فلا يقال في المصاييح التي في الدنيا : إنها نور الله ، ولا في الشمس والقمر ، وانما يقال كما قال عبد الله بن مسعود : ان ربكم ليس عنده ليل ولا نهار نور السموات من نور وجهه . وفي الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم : « اعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات ، وصلح عليه امر الدنيا والآخرة » .

(الثاني) ان الأنوار المخلوقة كالشمس والقمر تشرق لها الارض ، في الدنيا ، وليس من نور إلا وهو خلق من خلق الله ، وكذلك من قال : منور السموات والارض لا يناق انه نور ، وكل منور نور ، فهما متلازمان .

ثم ان الله تعالى ضرب مثل نوره الذي في قلوب المؤمنين بالنور الذي في المصباح ، وهو في نفسه نور ، وهو منور لنيره ، فاذا كان نوره في القلوب هو نور ، وهو منور ، فهو في نفسه احق بذلك ، وقد علم ان كل ما هو نور فهو منور .

واما قول من قال : معناه منور السموات بالكواكب : فهذا ان أراد به قائله : ان ذلك من معنى كونه نور السموات ، وانه أراد به ليس لكونه نور

السموات والأرض معنى إلا هذا فهو مبطل ؛ لأن الله أخبر أنه نور السموات والأرض ؛ والكواكب لا يحصل نورها في جميع السموات والأرض .

وأيضاً فإنه قال : (مثل نوره كشكاة فيها مصباح) ؛ فضرب للثل لنوره الموجود في قلوب المؤمنين ؛ فعلم أن النور الموجود في قلوب المؤمنين نور الإيمان ، والعلم مراد من الآية ؛ لم يضرها على النور الحسي الذي يكون للكواكب ، وهذا هو الجواب عما رواه عن ابن عباس في رواية أخرى ، وأبي العالية والحسن ، بعد المطالبة بصحة النقل ، والظن ضعفه عن ابن عباس لأنهم جعلوا ذلك من معاني النور لما أنهم يقولون قوله : (الله نور السموات والأرض) ليس معناه إلا التوير بالشمس ، والقمر والنجوم ، فهذا باطل قطعاً .

وقد قال صلى الله عليه وسلم : « انت نور السموات والأرض ومن فيهن » ومعلوم أن العيان لا حظ لهم في ذلك ، ومن يكون بينه وبين ذلك حجاب لا حظ له في ذلك ، والموتى لا نصيب لهم من ذلك ، وأهل الجنة لا نصيب لهم من ذلك ، فإن الجنة ليس فيها شمس ولا قمر ؛ كيف وقد روى أن أهل الجنة يلمعون الليل والنهار بأنوار تظهر من العرش ، مثل ظهور الشمس لأهل الدنيا فتلك الأنوار خارجة عن الشمس والقمر .

وأما قوله : قد قيل : بالادلة والحجج ، فهذا بعض معنى الهادي ، وقد تقدم الكلام على قوله : « هذا يبطل قوله أن التأويل دفع للظاهر ، ولم ينقل من

السلف ، فان هذا الكلام مكذوب علي ، وقد ثبت تناقض صاحبه ، وانه لم يذكر من السلف الا ما اعترف بضعفه .

واما الذي ا قوله الآنوا كنبه - وان كنت لم ا كنبه فيما تقدم من اجوبتي وانما ا قوله في كثير من المجالس - ان جميع ما في القرآن من آيات الصفات ، فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها .

وقد طالمت التفاسير المتقولة عن الصحابة ، وما رووه من الحديث ، ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار اكثر من مائة تفسير ، فلم أجد - الى ساعتي هذه - من احد من الصحابة انه تأول شيئاً من آيات الصفات او احاديث الصفات بخلاف مقتضاها للفهوم المعروف ؛ بل عنهم من تقرير ذلك وثبته ، ويسان ان ذلك من صفات الله ما يخالف كلام المتأولين ما لا يحصى إلا الله . وكذلك فيما يذكرونه آثرين وذاكرين منهم شي . كثير .

وتعم هذا اني لم اجد من تنازعوا إلا في مثل قوله تعالى : (يوم يكشف عن ساق) فروى عن ابن عباس وطائفة ان المراد به الشدة ، ان الله يكشف عن الشدة في الآخرة ، وعن ابى سعيد وطائفة انهم عدوها في الصفات ؛ للحديث الذي رواه ابو سعيد في الصحيحين .

ولا رب ان ظاهر القرآن [لا] يدل على ان هذه من الصفات فانه قال : (يوم يكشف عن ساق) نكرة في الاثبات لم يصفها الى الله ، ولم يقل عن

ساقه ، فمع عدم التعريف بالاضافة لا يظهر انه من الصفات الابدليلى آخر ،
ومثل هذا ليس بتأويل ، انما التأويل صرف الآية عن مدلولها ومعنومها
ومعناها المعروف ؛ ولكن كثير من هؤلاء يحملون اللفظ على ما ليس مدلولاً
له ، ثم يريدون صرفه عنه ، ويحملون هذا تأويلاً ، وهذا خطأ من وجهين كما
قدمناه غير مرة .

وأما قوله : « لو كان نوراً حقيقة — كما تقوله للمشبهة — لوجب ان يكون
الضياء ليلاً ونهاراً على السواء » : فنحن نقول بموجب ما ذكره من هذا القول .
فان المشبهة يقولون : إنه نور كالشمس ؛ والله تعالى (ليس كمثل شيء) فانه
ليس كشيء من الأنوار ، كما ان ذاته ليست كشيء من النفوس ؛ لكن ما ذكره
حجة عليه ، فانه يمكن ان يكون نوراً بحجبه عن خلقه كما قال فى الحديث :
« حجاب النور — أو النار — لو كشفه لاحرق سبحات وجهه ما انتهى إليه
بصره من خلقه » .

لكن هنا غلط فى النقل ، وهو اضافة هذا القول الى للمشبهة ، فان هذا من
اقوال الجهمية المعطلة ايضاً كالربى ، فانه كان يقول : إنه نور ، وهو كبير
الجهمية ؛ وان كان قصده بالمشبهة من اثبت ان الله نور حقيقة ، فالثبوت
للصفات كلهم عنده مشبهة ، وهذه « لغة الجهمية المحضة » يسمون كل من اثبت
الصفات مشبهاً .

فقد قدمنا ان ابن كلاب والاشعري وغيرها ذكرنا ان نفي كونه نوراً فى

نفسه هو قول الجهمية والمعتزلة ، وانهما اثبتا انه نور ، وقررا ذلك ها واكبر اصحابهما ، فكيف بأهل الحديث وأئمة السنة . واول هؤلاء المؤمنين بالله وبأسمائه ، وصفاته رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقد اجاب النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا السؤال الذي عارض به للمعتز ، فقال صلى الله عليه وسلم : « حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره من خلقه » .

فأخبر انه حجب عن المخلوقات بحجاب النور ان تدركها سبحات وجهه ، وانه لو كشف ذلك الحجاب لأحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره من خلقه ، فهذا الحجاب عن احراق السبحات يبين ما يرد في هذا المقام .

واما ما ذكره من ابن عباس في روايته الاخرى فمعناه بعض الانوار الحسية ، وما ذكره من كلام العارفين ، فهو بعض معاني هدايته لمباده ، وانما ذلك تنويع بعض الأنواع بحسب حاجة المخاطبين ، كما ذكرناه من عادة السلف ان يفسروها بذكر بعض الأنواع ، يقع على سبيل التمثيل لحاجة المخاطبين ، لا على سبيل الحصر والتعديد .

فقد تبين ان جميع ما ذكر من الاقوال يرجع الى معنيين من معاني كونه نور السموات والارض ، وليس في ذلك دلالة على انه في نفسه ليس بنور .

سُئِلَ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ أَبُو الْعَبَّاسِ

أَحْمَدُ بْنُ تَيْمِيَّةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ :

عن قول النبي صلى الله عليه وسلم : « الحجر الأسود يمين الله في الأرض » وقوله : « إني لأجد نفس الرحمن من جهة اليمن » وقوله : (ثم استوى على العرش) وقوله : (يد الله فوق أيديهم) وقوله : (فاصبر لحكم ربك فانك بأعيننا) .

(فأجاب) : رحمه الله ورضي عنه : أما الحديث الأول : فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم باسناد لا يثبت ، والمشهور أنما هو عن ابن عباس قال : « الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه » ومن تدبر اللفظ للنقول تبين له أنه لا إشكال فيه الأعلى من لم يتدبره ، فإنه قال : « يمين الله في الأرض » فقيده بقوله « في الأرض » ولم يطلق ، فيقول يمين الله ، وحكم اللفظ للقيده يخالف حكم اللفظ للطلق .

ثم قال : « فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه » ومعلوم أن المشبه غير للمشبه به : وهذا صريح في أن المصافح لم يوافق يمين الله أصلاً ، ولكن

شبه بمن بصفاح الله ، فأول الحديث وآخره يبين ان الحجر ليس من صفات الله كما هو معلوم عند كل عاقل ، ولكن يبين ان الله تعالى كما جعل للناس بيتاً يطوفون به : جعل لهم ما يستلمونه ؛ ليكون ذلك بمنزلة تقبيل يد العطاء ، فان ذلك تقرب للمقبل وتكريم له ، كما جرت العادة ، والله ورسوله لا يتكلمون بما فيه إضلال الناس [بل لا بد] من ان يبين لهم ما يتقون ؛ فقد بين لهم في الحديث ما ينبغي من التمثيل .

واما (الحديث الثاني) : فقوله « من اليمين » يبين مقصود الحديث ، فانه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى يظن ذلك ، ولكن منها جاء الذين يحبهم ويحبونه ، الذين قال فيهم : (من یرتد منکم عن دینہ فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) .

وقد روى انه لما نزلت هذه الآية : سئل عن هؤلاء ؛ فذكر انهم قوم ابي موسى الاشعري ؛ وجاءت الأحاديث الصحيحة مثل قوله : « اتاكم اهل اليمن ارق قلوباً ، وألين أفئدة ؛ الايمان يمانى ، والحكمة يمانية » وهؤلاء هم الذين قاتلوا اهل الردة ، وفتحوا الامصار فيهم نفس الرحمن عن المؤمنين الكربات ، ومن خصص ذلك بأويس فقد ابعد .

وأما الآية : فقد استفاد ان سئل عنها مالك بن انس وقال له السائل : (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فأطرق مالك برأسه حتى علاه

الرحضا ؛ ثم قال : الاستواء معلوم ؛ والكيف مجهول ، والایمان به واجب ،
والسؤال عنه بفتنة ؛ وما اراك الامتدحا . ثم امر به فأخرج .

وجميع أئمة الدين : كابن للاجشون ، والأوزاعي ، والليث بن سعد ، وحماد
ابن زيد ، والشافعي ، واحمد بن حنبل ، وغيرهم : كلامهم يدل على ما دل عليه
كلام مالك ؛ من ان العلم بكيفية الصفات ليس بمحصل لنا ، لأن العلم بكيفية الصفة
فرع على العلم بكيفية للموصوف ، فاذا كان للموصوف لا تعلم كيفية امتنع ان تعلم
كيفية الصفة .

ومنى جنب للمؤمن طريق التحريف والتعطيل . وطريق التمثيل : سلك
سواء السبيل ؛ فانه قد علم بالكتاب والسنة والاجماع : ما يعلم بالمثل أيضاً ان
الله تعالى (ليس كمثله شيء) لا فى ذاته ، ولا فى صفاته ولا فى افعاله ، فلا يجوز
ان يوصف بشيء من خصائص المخلوقين ؛ [لأنه متصف] بنساية الكمال منزله
عن جميع النقائص ، فانه سبحانه غنى عن ما سواه ، وكل ما سواه مقتدر اليه ،
ومن زعم ان القرآن دل على ذلك فقد كذب على انقرآن ؛ ليس فى كلام الله
سبحانه ما يوجب وصفه بذلك ؛ بل قد يؤتى الانسان من سوء فهمه ، فيفهم
من كلام الله ورسوله معاني يجب تنزيه الله سبحانه عنها ، ولكن حال المبطل
مع كلام الله ورسوله كما قيل :-

وكم عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

ويجب على اهل العلم ان يبينوا نفي ما يظنه الجهال من النقص في صفات
الله تعالى ، وان يبينوا صون كلام الله ورسوله عن الدلالة على شيء من ذلك ،
وان القرآن بيان وهدى وشفاء ؛ وان ضابطاً من ضل فاته من جهة تفريطه ؛
كما قال تعالى : (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد
الظالمين إلا خساراً) وقوله : (قل هو اللذين آمنوا هدى وشفاء ، والذين
لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عسى) .

قَالَ الشَّيْخُ الْأَمَامُ الْعَلَّامَةُ شَيْخُ الْإِسْلَامِ تَقِي الدِّينِ أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ تَيْمِيَّةَ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ

الحمد لله رب العالمين ، واشهد ان لا إله الا الله ، واشهد ان محمداً عبده
ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً .

حديث «رؤية المؤمنين ربهم في الجنة في مثل يوم الجمعة من أيلم الدنيا»
رواه ابو الحسن الدارقطني في كتابه في الرؤية - وما علمنا احداً جمع في هذا
الباب أكثر من كتاب ابى بكر الآجري وابى نعيم الحافظ الاصبهاني - رواه من
حديث أنس مرفوعاً ، ومن حديث ابن مسعود موقوفاً ، ورواه ابن ماجه من
حديث ابن مسعود مرفوعاً .

فأما حديث أنس فرواه الدارقطني من خمس طرق اوست طرق ، في
غالبا « ان الرؤية تكون بمقدار صلاة الجمعة في الدنيا » وصرح في بعضها : « بأن
النساء يرينه في الأعياد » .

واما حديث ابن مسعود ففي جميع طرقه - مرفوعاً وموقوفاً -

التصريح بذلك ؛ واسناد حديث ابن مسعود اجود من جميع أسانيد هذا الباب . ورواه ابو عبد الله بن بطة في « الإبانة » باسناد آخر من حديث أنس اجود من غيره ، وذكر فيه : « وذلك مقدار انصرافكم من الجمعة » . ورواه ابو احمد بن عدي من حديث صالح بن حيان عن ابن بريدة عن انس ، وما اعلم لفظه .

ورواه ابو عمرو الزاهد باسناد آخر لم يحضرنى لفظه . ورواه ابو العباس السراج حدثنا علي بن اشيوب حدثنا ابو بدر حدثنا زياد بن خيثمة عن عثمان ابن مسلم عن انس بن مالك ، وليس فيه الزيادة . ورواه ابو يعلى الموصلى فى مسنده عن شيان بن فروخ عن الصعق بن حزن عن على بن الحكم البناني عن انس نحوه ، ولا اعلم لفظه .

ورواه ابو بكر البزار وابو بكر الحلال وابن بطة من حديث حذيفة ابن اليان مرفوعا ، ولم يذكر فيه هذه الزيادة ، لكن قال فى آخره : « فلهم فى كل سبعة ايام الضعف على ما كانوا فيه — قال — وذلك قول الله فى كتابه : (فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون) . ورواه الآجري وابن بطة ايضا مرفوعا من حديث ابن عباس وفيه : « واقربهم منه مجلسا اسرعهم اليه يوم الجمعة وابكرم غدوا » .

وله طريق آخر من حديث ابى هريرة ، ورواه الترمذي وابن ماجه من حديث عبد الحميد ابن ابى العشرين عن الأوزاعي عن حسان بن عطية من

ابن هريمان ، وقال الترمذي : هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه . وقد روى سويد بن عمرو عن الازاعي شيئاً من هذا ، وقالوا : ورواه سويد ابن عبد العزيز عن الازاعي قال : قال : حديث عن سعيد . وروى أيضاً مضاه عن كعب الأجار موقوفاً وفيه معنى الزيادة .

وأصل حديث « سوق الجنة » قد رواه مسلم في صحيحه ولم يذكر فيه الرؤية ، وهذه الأحاديث عامتها إذا جرد إسناد الواحد منها لم يخل عن مقال قريب أو شديد ، لكن تعددها وكثرة طرقها يغلب على الظن ثبوتها في نفس الأمر ؛ بل قد يقضي القطع بها .

وأيضاً فقد روى عن « الصحابة » و « التابعين » ما يوافق ذلك ، ومثل هذا لا يقال بالرأي ؛ وإنما يقال بالتوقيف .

فروى الدارقطني بإسناد صحيح عن ابن المبارك أخبرنا للمعدي عن الثمال ابن عمرو عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال : « سارعوا إلى الجمعة فإن الله يبرز لاهل الجنة في كل جمعة في كتيب من كافور ، فيكونون في قرب منه على قدر تسارعهم إلى الجمعة في الدنيا » وإيضاً بإسناد صحيح إلى شبابة بن سوار عن عبد الرحمن بن عبد الله للمعدي عن الثمال بن عمرو عن أبي عبيدة بن عبد الله ابن مسعود عن عبد الله بن مسعود قال : « سارعوا إلى الجمعة فإن الله عز وجل يبرز لاهل الجنة في كل يوم جمعة في كتيب من كافور ايض فيكونون في الدنو

منه على مقدار مسارعته في الدنيا الى الجمعة ، فيحدث لهم من الكرامة شيئاً لم يكونوا راوه فيما خلا . قال : وكان عبد الله بن مسعود لا يسبقه احد الى الجمعة ، قال : فجاء يوماً وقد سبقه رجلان فقال : رجلان وانا الثالث إن الله يبارك في الثالث .

ورواه ابن بطة بإسناد صحيح من هذا الطريق ، وزاد فيه : « ثم يرجعون الى اهلهم فيحدثونهم بما قد احدث لهم من الكرامة شيئاً لم يكونوا راوه فيما خلا » هذا إسناد حسن حسنه الترمذي وغيره .

ويقال إن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه ؛ لكن هو عالم بحال أبيه متلق لآثاره من اكبر اصحاب أبيه ، وهذه حال متكررة من عبد الله - رضي الله عنه - فتكون مشهورة عند اصحابه فيكثر للتحدث بها ، ولم يكن في اصحاب عبد الله من يثم عليه حتى يخاف ان يكون هو الواسطة ، فلماذا صار الناس يحتجون برواية ابنه عنه وان قيل انه لم يسمع من أبيه .

وقد روى هذا عن ابن مسعود من وجه آخر ، رواه ابن بطة في « الابانة » بإسناد صحيح عن الوليد بن مسلم عن ثور بن يزيد عن عمرو بن قيس الى عبد الله ابن مسعود قال : « إن الله يبرز لأهل جنته في كل يوم جمعة في كتيب من كغفور ايض ، فيكونون في النور منه كسارعهم الى الجمعة ، فيحدث لهم من الحياة والكرامة ما لم يروا قبله » .

وروى عن ابن مسعود من « وجه ثالث » رواه سعيد في سننه : حدثنا

فرج بن فضالة عن علي بن أبي طلحة عن ابن مسعود انه كان يقول : « بكروا في الغدو في الدنيا إلى الجمعات ؛ فان الله يبرز لأهل الجنة في كل يوم جمعة على كتيب من كافور أبيض ، فيسكون التلس منه في الدنو كغدوم في الدنيا إلى الجمعة » .

وهذا الذي اخبر به ابن مسعود أمر لا يعرفه إلا نبي أو من أخذه عن نبي فيعلم بذلك ان ابن مسعود اخذه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز ان يكون أخذه عن اهل الكتاب لوجوه :

(احدها) : ان الصحابة قد نهوا عن تصديق اهل الكتاب فيما يخبرونهم به ، فمن الحال ان يحدث ابن مسعود رضي الله عنه بما اخبر به اليهود على سبيل التعليم ويبنى عليه حكماً .

(الثاني) : أن ابن مسعود - رضي الله عنه - خصوصاً كان من اشد الصحابة - رضي الله عنهم - إنكاراً لمن يأخذ من احديث اهل الكتاب .

(الثالث) : ان الجمعة لم تشرع إلا لنا ، والتبكير فيها ليس إلا في شريعتنا ، فيبعد مثل اخذ هذا عن الأنبياء المتقدمين ، ويبعد ان اليهودي يحدث بمثل هذه الفضيلة لهذه الأمة ، وم للوصوفون بكتان العلم والبخل به وحسد هذه الأمة .

ورواه ابن ماجه في سننه من وجه آخر مر فوعاً الى النبي صلى الله عليه وسلم عن علقمة قال : خرجت مع عبد الله بن مسعود الى الجمعة فوجد ثلاثة قد سبقوه فقال : رابع اربعة ، وما رابع اربعة بعيد ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

يقول : « ان السلس يجلسون من الله يوم الجمعة على قدر رواحم الى الجمعة الاول والثاني والثالث ثم قال : رابع اربعة وما رابع اربعة بعيد » .

وهذا الحديث مما استدل به العلماء على استحباب التبكير الى الجمعة ، وقد ذكروا هذا المعنى من جملة معاني قوله : (السابقون السابقون) ، قال بعضهم : السابقون في الدنيا الى الجمعات هم السابقون في يوم للزيد في الآخرة او كما قال : فانه لم يحضرنى لفظه ، وتأيد ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم المخرج في الصحيحين : « نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد ائمتهم اوتوا الكتاب قبلنا واوتينا من بعدهم » فهذا يومهم الذي اختلفوا فيه فهدانا الله له ، فالتاس لنا فيه تسع : اليهود غداً والنصارى بعد غد ، فانه جل سبقنا لهم في الآخرة لاجل انا اوتينا الكتاب من بعدهم فهدينا لما اختلفوا فيه من الحق حتى صرفنا سابقين لهم الى التمسيد ، فكما سبقناهم الى التصيد في الدنيا نسبقهم الى كرامته في الآخرة .

واما « حديث أنس » - وهو اشهر الاحاديث - فيما يكون يوم الجمعة في الآخرة من زيارة الله ورؤيته وايتان سوق الجنة ، فأصح حديث عنه ما رواه مسلم في صحيحه عن حماد بن سلمة عن ثابت عن انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ان في الجنة لسوقاً يأتونها كل جمعة فتهب ريح الشمال فتحثوا في وجوههم وثيابهم فيزدادون حسناً وجمالاً ، فيقول لهم اهلوهم : والله لقد ازددتم بعدنا حسناً وجمالاً ، فيقولون : واتم والله لقد ازددتم بعدنا حسناً وجمالاً » .

فهذا ليس فيه الا انهم يأتون السوق وفيه يزدادون حسناً وجمالاً ، وان
اهليهم ازدادوا ايضاً في غيتهم ضم حسناً وجمالاً وان كانوا لم يأتوا سوق الجنة .
وان كانت زيادة بعض الحديث على بعض غير مقبولة ؛ بل يجعل نوع
تعارض ؟ فينبغي ان لا يقبل في الباب حديث برؤية الله يوم الجمعة ؛ لانه ليس
فيها شيء يقاوم حديث انس هذا فانه هو الذي اخرج اصحاب الصحيح دون
الجميع ؛ بل قد يقال : لو كانت رؤية الله خاصة وان زيادة الوجوه حسناً وجمالاً
كان منها لأخبر به في هذا الحديث ، بل قد يقال : ظاهره ان زيادة الحسن
والجمال انما كان من الریح التي تهب في وجوههم وثيابهم .

وان كان الواجب ان يقال : ما في تلك الاحاديث من الزيادات لا ينافي هذا
— وان كان هذا اصح — فان الترجيح انما يكون عند الثاني ، واما اذا اخبر
في احد الحديثين بشيء واخبر في الآخر بزيادة اخرى لا تنافيها كانت تلك الزيادة
بمغزلة خبر مستقل ، فهذا هو الصواب .

وليس هذا بما اختلف فيه الفقهاء من الزيادة في النص هل هي نسخ ؟ فان
ذلك انما هو في « الأحكام » التي هي الأمر ، والنهي ، والاباحة ، وتوابعها :
مثل ما قال الله تعالى : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ،
وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « البكر بالبكر جلد مائة وتقرب عام » ، وقال
لآخر : « على ابنك جلد مائة وتقرب عام » ، فهنا اختلف العلماء هل هذه
الزيادة نسخ لقوله : (الزانية والزاني فاجلدوا) ؟ مع ان الجمهور على أنها
ليست بنسخ وهو الصحيح كما هو مقرر في موضعه .

وأما زيادة احد الخبرين على الآخر في «الأخبار المحضة» فهذا مما لم يختلف المسلمون انه ليس بنسخ، وانه لا يرد الزيادة اذا لم تناف للزيد؛ فان رجلاً لو قال: رأيت رجلاً ثم قال: رأيت رجلاً غافلاً او علماً، لم يكن بين الكلامين منافاة؛ ففرق بين الاطلاق والتقييد والتجريد والزيادة في «الأمر الطلية»؛ وبين ذلك في «الأمر الخبرية».

وإذا كان كذلك، فيقال: قد جاء في احاديث اخر ان «السوق» يكون بعد «رؤية الله سبحانه» كما ان العادة في الدنيا انهم ينتشرون في الأرض ويتبعون من فضل الله بعد زيارة الله والتوجه إليه في الجمعة.

وما في هذا الحديث من «ازدياد وجوههم حسناً وجمالاً» لا يقتضي انحصار ذلك في الريح، فان ازواجهم قد ازدادوا حسناً وجمالاً ولم يشركوهم في الريح؛ بل يجوز ان يكون حصل في الريح زيادة على ما حصل لهم قبل ذلك، ويجوز ان يكون هذا الحديث مختصراً من بقية الأحاديث بأن سبب الازدياد «رؤية الله تعالى» مع ما اقترن بها.

وعلى هذا فيمكن ان يكون «نساؤم للمؤمنات» رأين الله في منازلهن في الجنة «رؤية» اقتضت زيادة الحسن والجمال — إذا كان السبب هو الرؤية كما جاء مفسراً في احاديث اخر — كما انهم في الدنيا كان الرجال يروحون الى المساجد فيتوجهون الى الله هناك، والنساء في بيوتهن يتوجهن الى الله بصلاة الظهر؛ والرجال يزدادون نوراً في الدنيا بهذه الصلاة، وكذلك النساء يزددن نوراً بصلاتهن، كل بحسبه؛ والله سبحانه لا يشغله شأن عن شأن، بل كل عبد

يراه مخلياً به في وقت واحد كما جاء في غير حديث ، بل قد بين النبي صلى الله عليه وسلم ان بعض مخلوقاته - وهو القمر - يراه كل واحد مخلياً به اذا شاء .

إذا تلخص ذلك . فنقول : « الأحاديث الزائدة على هذا الحديث » في بعضها ذكر الرؤية في الجمعة وليس فيه ذكر تقدير ذلك بصلاة الجمعة في الدنيا كما في حديث أبي هريرة حديث سوق الجنة ، وفي بعضها انهم يجلسون من الله يوم الجمعة في الآخرة على قدر رواحهم الى الجمعة في الدنيا ؛ وليس فيه ذكر الرؤية - كما تقدم في حديث ابن مسعود للرفوع - وفي بعضها ذكر الأمرين جميعاً ، وهي أكثر الأحاديث .

وليست الأحاديث المتضمنة « للرؤية المجردة » من تقدير ذلك بصلاة الجمعة بدون الأحاديث المتضمنة لذلك : لا في الكثرة ولا في قوة الأسانيد ؛ بل المتضمنة لذلك أكثر منها واسناد بعضها أجود من اسناد تلك ، ولو كانت تلك أكثر ، ورويت هذه الزيادة باسناد واحد - من جنس تلك الاسانيد - لكان حكمها في القبول والرد حكم للزيد ؛ لعدم النافذة .

ولو فرض ان « بعض العامة » الذين يسمعون الأحاديث من القصاص ، او من النقاد ، او بعض من يطالع الأحاديث ولا يعتني بتمييزها ، اشتهر عنده شيء من ذلك دون شيء لم يكن بهذا عبرة اصلاً . فكم من أشياء مشهورة عند العامة ؛ بل وعند كثير من الفقهاء والصوفية والتكلميين او

أكثرهم ؛ ثم عند حكم الحديث العارفين به لا اصل له !! بل قد يقطعون
بأنه موضوع !

وكم من اشياء مشهورة عند « العارفين بالحديث » بل متواترة عندهم ،
واكثر العامة ؛ بل كثير من العلماء الذين لم يستوا بالحديث ما سمعوها او سمعوها
من وراء وراء ، وهم إما مكنبون بها ولما مرتابون فيها ، وهم مع ذلك لم
يضطوها ضبط العالم لعله ، كضبط النحوى للنحو ، والطبيب للطب ، وان
ضبطوا منها شيئاً : ضبطوا اللفظة بعد اللفظة مما لا تسمن ولا تفي من جوع
وليس ذلك مما يعتمد عليه ، ولا يضبط به دين الله ، ولا يسقط به عن الأمة
الفرس : في حفظ علم النبوة ، والفقه فيه . قال « الامام احمد » : معرفة الحديث
والفقه فيه احب الي من حفظه .

وانا اذكر شواهد ما ذكرته : فروى الدارقطني في « كتاب الرؤية »
- وهي من اوائل ما رواه في ترجمة انس - : حدثنا احمد ، حدثنا سليمان ،
حدثنا محمد بن عثمان بن محمد ، حدثنا مروان بن جعفر ، حدثنا نافع ابو الحسن
مولى بني هشام ، حدثنا عطاء بن ابي ميسرة ، عن انس بن مالك ، قال : قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا كان يوم القيامة رأى المؤمنون ربهم عز
وجل ، فأحدثهم عهداً بالنظر اليه في كل جمعة ، وراه المؤمنين يوم الفطر ،
ويوم النحر » .

وروى « الدارقطني » ايضاً عن جماعة ثقة عن عبد الله بن روح اللدائي

حدثنا سلام بن سليمان ، حدثنا ورقاء واسرائيل ، وشعبة ، وجريير بن عبد الحميد
 — كلهم — قالوا : حدثنا ليث عن عثمان بن حميد عن انس بن مالك قال : سمعت
 النبي صلى الله عليه وسلم يقول : « أتاني جبريل عليه السلام وفي كفه كلر آة البيضاء
 يحملها ، فيها كالنكتة السوداء ، فقلت : ما هذه التي في يدك يا جبريل ؟
 فقال : هذه الجمعة . قلت : وما الجمعة ؟ قال : لكم فيها خير ، قلت : وما يكون
 لنا فيها ؟ قال : تكون عيداً لك ولقومك من بعدك ، وتكون اليهود والنصارى
 تبعاً لكم ، قلت : وما لنا فيها ؟ قال : لكم فيها ساعة لا يسأل الله عبده فيها شيئاً
 هو له قسم إلا أعطاه إياه ، وليس له بقسم إلا ادخر له في آخرته ما هو اعظم
 منه ، قلت : ما هذه النكتة التي فيها ؟ قال : هي الساعة ونحن ندعوه يوم
 للزبد ، قلت : وما ذلك يا جبريل ؟ قال : ان ربك أعد في الجنة وادياً فيه كبان
 من مسك ابيض ، فاذا كان يوم الجمعة هبط من عليين عز وجل على كرسيه
 فيحف الكرسي بكراسي من نور ، فيجيء التيسون حتى يجلسوا على تلك
 الكراسي ، ويحف الكرسي بمنابر : من نور ، ومن ذهب . مكللة بالجواهر ، ثم
 يجيء الصديقون والشهداء حتى يجلسوا على تلك المنابر ، ثم ينزل اهل الغرف
 من غرفهم حتى يجلسوا على تلك الكسبان ، ثم يتجل لهم عز وجل فيقول : انا
 الذي صدقتكم وعدى وامتت عليكم نعمتى ! وهذا محل كرامتى ، فسلوني !
 فيسألونه حتى تنهى رغبته ، فيفتح لهم في ذلك ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
 ولا خطر على قلب بشر ، وذلك مقدار منصرفكم من الجمعة . ثم يرتفع على
 كرسيه عز وجل وترتفع معه التيون والصديقون والشهداء ، ويرجع اهل

الغرف إلى غرفهم وهي لؤلؤة بيضاء وزمردة خضراء وباقوتة حمراء غرفها وابوابها منها ، واتهارها مطردة فيها وازواجها وخدامها وثمارها متدليات فيها ، فليسوا الى شيء بأحوج منهم الى يوم الجمعة زادوا منه نظراً إلى ربهم عز وجل وزادوا منه كرامة .

وروى « ابن بطة » هذا الحديث مثل هذا عن القافلاتي : حدثنا محمد بن اسحاق الصافاني ، حدثنا عبد الله بن محمد بن أبي شيبة ، حدثنا عبد الرحمن بن محمد ، عن ليث عن أبي عثمان ، عن انس ، وفيه « ثم يتجلى لهم ربهم تعالى ثم يقول : سلوني اعطكم ! فيسألونه الرضا فيقول : رضائي احلکم داری وانا لكم كرامتي فسلوني اعطكم ! فيسألونه الرضا فيشهدهم انه قد رضي عنهم - قال - : فيفتح لهم ما لا ترى عين ولم تسمع اذن ، ولم يخطر على قلب بشر - قال - : وذلك مقدار انصرافكم من الجمعة ، ثم يرتفع ويرتفع معه التيون ، والصديقون ، والشهداء ، ورجع اهل الغرف الى غرفهم ، وذكر تمامه .

وهذا الطريق يبين ان هذا الحديث محفوظ عن ليث ابن أبي سليم ، واندفع بذلك الكلام في سلام بن سليم ؛ فان هذا الاسناد الثاني كلهم أئمة الى ليث ، واما الأول فكأن في القلب حزازة من اجل ان « سلاماً » رواء عن جماعة من المشاهير ورواه عنه عبد الله بن روح اللدائمي ، وقد اختلف في « سلام » هذا : فقال ابن معين مرّة : لا بأس به وقال ابو حاتم : صدوق صالح الحديث . وسئل عنه ابن معين مرة اخرى فقل له : أئمة هو ؟ فقال : لا . وقال العقيلي لا يتابع على حديثه .

فاذا كان الحديث قد روى من تلك الطريق الحيدة اندفع الحمل عليه .

ورواه الدارقطني من هذه الطريق من « وجه ثالث » من حديث الحسن ابن عرفة : حدثنا عمار بن محمد بن اخت سفيان الثوري عن ليث بن ابي سليم عن عثمان بن انس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اتاني جبريل وفي كفه كللآة البيضاء فيها كالسكة السوداء » وساق الحديث نحو ما تقدم ، ولم يذكر : « وذلك مقدار انصرافكم من الجمعة » .

وهذا يقرى ان للحديث اصلاً عن ليث ، ولا يضر ترك الزيادة ، فان عمار بن محمد بن ابي اخت سفيان لا يحتج : لانيادته ، ولا بنقصه ، وانما ذكرناه للمتابعة . وفي هذا الحديث ان الصالحين هم الذين يرجعون الى اهلهم ، فأما النيون والصديقون والشهداء فلا يرجعون حينئذ ، وليس فيه ما يدل على رؤية النساء ، لا بنبي ، ولا اثبات .

ورواه « ابو العباس محمد بن اسحق السراج » حدثنا علي بن اشيوب ، حدثنا ابو بلر ، حدثنا زياد بن خثمة ، عن عثمان بن مسلم ، عن انس بن مالك قال : ابطأ علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فلما خرج قلنا : لقد احببت ! قال : « فان جبريل اتاني ، وفي كفه كهية للآة البيضاء ، فيها نكة سوداء . فقال : ان هذه الجمعة فيها خير لك ولأمتك ، وقد ارادها اليهود والنصارى فأخطأوها ، فقلت : يا جبريل ! ما في هذه السكة السوداء ؟ قال : ان هذه الساعة التي في يوم الجمعة لا يوافقها عبد يسأل الله خيراً من قسمه الا

اعطاه اياه ، او اخر له مثله يوم القيامة ، او صرف عنه من السوء مثله ، وانه خير الايام عند الله ، وان اهل الجنة يسمونه يوم الزيد . قلت : يا جبريل ! وما يوم الزيد ؟ قال : ان في الجنة وادباً افيع تربته مك ايض ينزل الله اليه كل يوم جمعة ، فيوضع كرسيه ثم يجاء بمنابر من نور فتوضع خلفه فتحف به الملائكة ، ثم يجاء بكراسي من ذهب فتوضع ثم يجيء النبيون والصديقون والشهداء والمؤمنون اهل الغرف فيجلسون ، ثم يتبسم الله اليهم فيقول : سلوا ! فيقولون : نسألك رضوانك ، فيقول : قد رضيت عنكم فسلوا ! فيسألون منام فيعطيهما ما سألوا واضافها ، ويعطيهم ما لا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ ثم يقول : ألم انجزكم وعدي واتممت عليكم نعمتي وهذا محل كرامتي ؟ ثم ينصرفون الى غرفهم ويودعون كل يوم جمعة . قلت : يا جبريل ! ما غرفهم ؟ قال : من لؤلؤة يضاء ويقوتة حمراء وزر جنة خضراء ، مقدرة منها ابوابها ، فيها ازواجها مطردة اتهارها ، رواه « ابو يعلي الموصلي » في (مسنده) عن شيخان ابن فروخ عن الصعق بن حزن عن علي بن الحكم البستاني عن انس نحوه لم يحضرن لفظه .

ورواه « الدارقطني » ايضاً من حديث عبد الله بن الحليم الرازي ، وحدثنا عمرو بن قيس عن ابي شذية ، عن عاصم ، عن عثمان بن عمير ابي اليقظان عن انس . ومن حديث اسحق بن سليمان الرازي حدثنا عنبة بن سعيد عن عثمان بن عمير عن انس بن مالك بنحو من السياق للتقدم ، وليس فيه ذكر الزيادة .

وروى « ابن بطة » بإسناد صحيح عن الأسود بن عامر قال : ذكر لي عن شريك عن أبي اليقظان عن أنس (ولدنا يزيد) قال : يتجلى لهم كل جمعة .

ورواه أيضاً « الدارقطني » من حديث محمد بن حاتم للصيصي : حدثنا محمد بن سعيد القرشي ، حدثنا حمزة بن واصل المقرئ ، حدثنا قتادة بن دعامة ، سمعته يقول : حدثنا أنس بن مالك قال : بينما نحن حول رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ قال : « أتاني جبريل وفي يده للراءة البيضاء » وذكر الحديث المتقسم بأبسط مما تقدم ، وفيه ما يجمع بين حديث أنس الذي في صحيح مسلم وبين سائر الأحاديث ، وفيه : « ويكون كذلك حتى مقدار متفرقهم من الجمعة » .

وروي من طريق آخر رواه « أبو عمر محمد بن عبد الواحد الزاهد غلام ثعلب » حدثنا محمد بن جعفر بن أبي الدنميك المروزي ، حدثنا سلمة بن شبيب ، حدثنا يحيى بن عبد الله الحراني ، حدثنا ضرار بن عمرو عن يزيد الرقاشي عن أنس بن مالك ، وذكر « الحديث » بأبسط مما تقدم ، ولم يحضرنى سياقه ، ولكن أظن فيه الزيادة المذكورة ، وهذا الإسناد ضعيف من جهة يزيد الرقاشي وضرار بن عمرو ؛ لكن هو مضموم إلى ما تقدم .

وروي من طريق عن أنس رواه « أبو حفص بن شاهين » حدثنا جعفر بن محمد الطمار ، حدثنا جدي عبد الله بن الحكم ، سمعت عاصم أباً علي يقول : سمعت حميدا الطويل قال : سمعت أنس بن مالك يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الله يتجلى لأهل الجنة كل يوم على

كثير كافر ايضاً ، وقيل : إن جفراً ، وجده ، وعاصماً : مجهولون ، وهذا لا يمنع المعارضة .

ورواه ايضاً « الدراقطى » باسناد صحيح الى العباس بن الوليد بن مزيد : اخبرني محمد بن شعيب ، اخبرني عمر مولى عفرة ، عن انس بن مالك : بنحو ما تقدم في الروايات للمتقدمة وفيه : « فيفتح عليهم بعد انصرافهم من يوم الجمعة مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » .

فهذا قد روي عن « انس » من طريق جماعة ، وفي اكثر رواية هؤلاء ذكر الزيادة كما تقدم .

وأما « حديث حذيفة » رضي الله عنه — فرواه « أبو بكر الحلال بن يزيد بن جمهور » حدثنا الحسن بن يحيى بن كبير الضبرى حدثنا ابي عن ابراهيم بن المبارك عن الأعمش عن ابي وائل عن حذيفة بن اليمان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أتاني جبريل وإذا في كفه مرآة كأصفي المرايا واحسنها » وساق الحديث بزيادته على ما تقدم ، وفي ألفاظ اخرى ولم يذكر الزيادة .

ورواه أبو بكر البزار : حدثنا محمد بن معمر واحد بن عمرو الصفوري قال : حدثنا يحيى بن كبير الضبرى ، عن ابراهيم بن المبارك ، عن القاسم بن مطيب عن الأعمش عن ابي وائل عن حذيفة ، وذكر الحديث وفيه : « فيوحى الله الى حملة العرش أن يفتحوا الحجب فيما بينه وبينهم ، فيكون اول ما يسمعون منه تعالى : ابن عبادى الذين اطاعوني بالغيب ولم يروني ، وصدقوا

رسل ، واتبعوا أمري ؟ سلوني فهذا يوم للزبد ! فيجتمعون على كلمة واحدة : ان قد رضينا فارض عنا - ورجع في قوله - يا أهل الجنة ! أتى لو لم لارض عنكم لم اسكنكم جنتي ، هذا يوم للزبد فسلوني ! فيجتمعون على كلمة واحدة : ارنا وجهك رب ! تنظر اليه ، فيكشف الله الحجب فيتجلى لهم ، فيضام من نوره ما لولا ان الله قضى ان لا يموتوا لاحترقوا ، ثم يقال لهم : ارجعوا الى منازلكم فيرجعون الى منازلهم في كل سبعة ايام يوم ، وذلك يوم للزبد .

وأما « حديث ابن عباس » - رضي الله عنه - فروى من غير وجه صحيح في (كتاب الآجرى ، وابن بطة وغيرها) : عن ابى بكر بن ابى داود السجستاني ، حدثنا عمي محمد بن الاشعث ، حدثنا ابن جسر ، حدثنا ابى جسر ، عن الحسين ، عن ابن عباس ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ان اهل الجنة يرون ربهم تعالى في كل يوم جمعة في رمال الكففور ، واقربهم منه مجلساً اسرهم اليه يوم الجمعة وابكرهم غدوا » ، وهذا نصريح بالزيادة المطلوبة .

ولما « حديث ابى هريرة » - رضي الله عنه - فرواه الترمذي ، وابن ماجه ، من حديث عبد الحميد بن ابى الصقرين ، حدثنا الاوزاعي ، حدثنا حسان بن عطية ، عن سعيد بن المسيب : انه لقي ابا هريرة فقال ابو هريرة : اسأل الله ان يجمع بيني وبينك في سوق الجنة ؟ فقال سعيد : فيها سوق فقال : نعم ، اخبرني رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان اهل الجنة إذا دخلوا زلوا

فيها بفضل اعمالهم ، ثم يؤذن في مقدار يوم الجمعة من ايلم الدنيا ، فيزورون
 ربهم ويبرز لهم عرشه وتبدي لهم في روضة من رياض الجنة ، فتوضع لهم
 منابر من نور ، ومنابر من لؤلؤ ، ومنابر من ياقوت ، ومنابر من زبرجد ، ومنابر
 من ذهب ، ومنابر من فضة ؛ ويجلس ادنام — وما فيهم من دنى — على كئبان
 للمسك ، والكافور ؛ ما يرون بأن أصحاب الكراسي افضل منهم مجلساً — قال
 ابو هريرة — : قلت : يا رسول الله ! وهل نرى ربنا عز وجل ؟ قال : نعم ،
 هل تمارون في رؤية الشمس والقمر ليلة البدر ؟ قلنا : لا . قال : كذلك
 لا تمارون في رؤية ربكم تبارك وتعالى . ولا يبقى في ذلك المجلس — يعنى :
 رجالاً — إلا حاضره الله محاضرة ، حتى يقول للرجل منهم : يا فلان بن
 فلان ! ا تذكر يوم قلت : كذا وكذا — فيذكره ببعض غسراته في الدنيا —
 فيقول : يارب ! أفلم تغفر لي ؟ فيقول : بلى ! فبسمة مغفرتى بلغت منزلتك
 هذه . فينبأهم كذلك غشيم سحابة من فوقهم فأمرت عليهم طيماً لم يجدوا
 مثل ربحه شيئاً قط ، ويقول ربنا : قوموا الى ما اعددت لكم من الكرامة
 فخذوها ما اشتهيتم ، فنأتى سوقاً قد حفت به الملائكة فيه ما لم تنظر الميون الى
 مثله ولم تسمع الآذان ولم يخطر على القلوب ، فيحمل لنا ما اشتهينا ليس يباع
 فيها ولا يشتري ، وفي ذلك السوق يلقي اهل الجنة بعضهم بعضاً — قال — :
 فيقبل الرجل ذو المنزلة المرتفعة فيلقاه من هو دونه — وما فيهم دنى — فيروعه
 ما عليه من اللباس ، فما ينقضي آخر حديثه حتى يتخيل اليه ما هو احسن منه ؛
 وذلك انه لا ينبغي لأحد ان يحزن فيها ، ثم تنصرف الى منازلنا فيلتقانا ازواجنا

فيقلن : مرحباً واهلاً ! لقد جئت وان بك من الجمال افضل مما فارقتنا عليه ؛
فيقول : انا جالسنا اليوم ربنا الجبار ، وبحقنا ان تقلب بمثل ما انقلبنا ، قال
الترمذى : هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه . وقد روى سويد
ابن عمرو عن الأوزاعي شيئاً من هذا .

قلت : قد روى هذا الحديث « ابن بطة » فى (الابانة) بأسانيد صحيحة
من أبى المغيرة عبد القدوس بن الحجاج عن الأوزاعي ، وعن محمد بن كبير عن
الأوزاعي عن عبد الله بن صالح حدثى المهمل عن الأوزاعي قال : نبئت انه لقي
سعيد بن المسيب بأهيرة فقال : أسأل الله ان يجمع بيني وبينك فى سوق
الجنة ، وذكر الحديث مثل ما تقدم . وهذا يبين ان الحديث محفوظ عن
الأوزاعي لكن فى تلك الروايات سعى من حدثه وفى الروايات البواقى الثانية لم
يسم ، فالحمد لله اعلم .

و « مضمون هذا الحديث » ان ازواجهم لم تكن معهم فى جمعة الآخرة ،
ولا فى سوقها ؛ لكنه لا يبنى اتهم رأين الله فى دورهن ؛ فان الرجال قد عللوا
زيادة الحسن والجمال بمجالسة الجبار ، والنساء قد شركهن فى زيادة الحسن
والجمال كما تقدم فى اصح الأحاديث .

فصل

المقتضي لكتابة هذا : ان بعض الفقهاء كان قد سألي لأجل نسائه من مدة : هل ترى للؤمنات الله في الآخرة ؟ فأجبت بما حضرنى إذ ذاك : من ان الظاهر انهن يرينه ، وذكرته له انه قد روى ابو بكر عن ابن عباس انهن يرينه في الاعياد وان احاديث الرؤية تشمل للمؤمنين جميعاً من الرجال والنساء ؛ وكذلك كلام العلماء ؛ وان المعنى يقتضي ذلك حسب التبع ؛ وما لم يحضرنى الساعة .

وكان قد سنع لي فيما روي عن ابن عباس ان سبب ذلك ان « الرؤية » للمتادة العامة في الآخرة تكون بحسب الصلوات العامة للمتادة ، فلما كان الرجال قد شرع لهم في الدنيا الاجتماع لذكر الله ومناجاته ، وترائيه بالقلوب والتسم بلفقائه في الصلاة كل جمعة جعل لهم في الآخرة اجتماعاً في كل جمعة لمناجاته ومعاينته والتسم بلفقائه .

ولما كانت السنة قد مضت بأن النساء يؤمرن بالخروج في العيد حتى العواتق والحيض ، وكان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج عامة نساء المؤمنين في العيد ، جعل عيدهن في الآخرة بالرؤية على مقدار عيدهن في الدنيا .

وأيد ذلك عندي ما خرجاه في « الصحيحين » عن جرير بن عبد الله البجلي قال : كنا جلوساً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال : « انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ، فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها فافعلوا . ثم قرأ : (فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها) ، وهذا الحديث من أصح الأحاديث على وجه الأرض للثقة بالقبول ، الجمع عليها عند العلماء بالحديث وسائر اهل السنة .

ورأيت ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر المؤمنين بأنهم يرون ربهم ، وعقبه بقوله : « فان استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس ، وصلاة قبل غروبها فافعلوا » ومعلوم ان تعقيب الحكم للوصف ؛ او الوصف للحكم بحرف الفاء يدل على ان الوصف علة للحكم ؛ لأسيا ومجرد التعقيب هنا محال ؛ فان الرؤية في الحديث قبل التحضيض على الصلاتين وهي موجودة في الآخرة ، والتحضيض موجود قبلها في الدنيا .

والتعقيب الذي يقوله التحويون لا يعنون به ان اللفظ بالثاني يكون بعد الأول ؛ فان هذا موجود بالفاء وبدونها وبسائر حروف العطف ، وإنما يعنون به معنى ان التلطف الثاني يكون عقب الاول ، فاذا قلت : قام زيد فعمرو أفاد ان قيام عمرو موجود في نفسه عقب قيام زيد ؛ لا ان مجرد تكلم للتكلم بالثاني عقب الأول ، وهذا مما هو مستقر عند الفقهاء في اصول الفقه ، وهو مفهوم من

اللغة العربية إذا قيل : هذا رجل صالح فأكرمه فهم من ذلك ان الصلاح سبب للأمر باكرامه ، حتى لو راينا بعد ذلك رجلاً صالحاً لقليل كذلك الأمر ، وهذا ايضاً رجل صالح افلا تكرمه؟ فان لم يفعل [فلا بد] ان يخلف الحكم لمعارض وإلا اعد تناقضاً .

وكذلك لما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ما منكم من احد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان . فينظر ايمن منه فلا يرى الا شيئاً قدمه وينظر اشأم منه فلا يرى الا شيئاً قدمه ، وينظر امامه فستقبله النار ، فمن استطاع منكم ان يتق النار ولو بشق تمره فليفعل ، فان لم يستطع فبكلمة طيبة » فهم منه ان تحضيضه على اتقاء النار هنا لأجل كونهم يستقبلونها وقت ملاقات الرب ، وان كان لها سبب آخر .

وكذلك لما قال ابن مسعود : « سارعوا الى الجمعة فان الله يبرز لأهل الجنة في كل جمعة في كتيب من كتب الكفور ، فيكونون في القرب منه على قدر تسارعهم في الدنيا الى الجمعة » فهم الناس من هذا ان طلب هذا الثواب سبب للأمر بالسارعة إلى الجنة .

وكذلك لو قيل : ان الأمير غدا يحكم بين الناس او يقسم بينهم فمن أحب فاليحضر ، فهم منه ان الأمر بالحضور لأخذ النصيب من حكمه او قسمه وهذا ظاهر .

ثم ان هذا الوصف للقضي للحكم « تارة يكون سبباً متقدماً على الحكم

في العقل وفي الوجود كما في قوله : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ،
« وتارة » يكون حكمه متقدماً على الحكم في العلم ، والارادة متأخرة عنه
في الوجود كما في قولك : الأمير يحضر غداً ، فان حضر كان حضور الأمير
يتصور ويقصد قبل الامر بالحضور معه . وان كان يوجد بعد الأمر بالحضور
وهذه تسمى العلة الغائية ، وتسميها الفقهاء حكمة الحكم ، وهي سبب في الارادة
بحكمها وحكمها سبب في الوجود لها .

و « التعليل » تارة يقع في اللفظ بنفس الحكمة للوجود فيكون ظاهره ان
العلة متأخرة عن الملول ، وفي الحقيقة انما العلة طلب تلك الحكمة واراقتها .
وطلب العافية واراقتها متقدم على طلب اسبابها المفعولة ، واسبابها للمفعولة
متقدمة عليها في الوجود ، ونظائره كثير . كما قيل : (فاذا قرأت القرآن فاستعذ)
(واذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) ويقال : اذا حجت فترود .

فقوله صلى الله عليه وسلم : « انكم سترون ربكم » فان استطعتم ان
لا تغلبوا على صلاتين » الى : فافعلوا ، يقتضي ان المحافظة عليها هنا لأجل ابتغاء
هذه الرؤية ، ويقتضي ان المحافظة سبب لهذه الرؤية ، ولا يمنع ان تكون
المحافظة توجب ثواباً آخر ويؤمر بها لأجله ، وان المحافظة عليها سبب لذلك
الثواب وان للرؤية سبباً آخر ؛ لان تعليل الحكم الواحد بعلة واقتضاء العلة
الواحدة لاحكام جائز .

وهكذا غالب احاديث الوعد كما في قوله : « من صلى ركعتين لا يحدث فيهما

نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه ، ومن حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه » ، وقوله : « لا تتكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ؛ فانكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » ونحو ذلك ؛ فانه يقتضي ان صلاة هاتين الركعتين سبب للمغفرة وكذلك الحج للبرور ، وإن كان للمغفرة اسباب اخر .

وايد هذا للحنى ان الله تعالى قال : (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه) ، وقد فسر هذا الدعاء بصلاتي الفجر والعصر ، ولما اخبر انهم يريدون وجهه بهاتين الصلاتين ، وأخبر في هذا الحديث انهم ينظرون إليه فتحيضهم على هاتين يناسب ذلك ان من اراد وجهه نظر الى وجهه تبارك وتعالى .

ثم لما انضم الى ذلك ما تقدم من ان صلاة الجمعة سبب للرؤية في وقتها ، وكذلك صلاة العيد مناسب ذلك ان تكون هاتان الصلاتان اللتان هما افضل الصلوات ، واولاها افضل الأوقات - فناسب ان تكون الصلاة : التي هي افضل الأعمال ثم ما كان منها افضل الصلوات في افضل الأوقات - سبباً لأفضل الثوابات في افضل الأوقات .

لا سيما وقد جاء في حديث ابن عمر الذي رواه الترمذى عن إسرائيل عن توير بن أبي فاختة سمعت ابن عمر يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسريره مسيرة الف سنة ، واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشياً - ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم - : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) .

قال الترمذي وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن اسرائيل عن ثور
عن ابن عمر مرفوعا ، ورواه عبد الملك بن ابجر عن ثور عن مجاهد عن ابن
عمر موقوفا ، ورواه عبيد الله الأشجعي عن سفيان عن ثور عن مجاهد عن
ابن عمر قوله : ولم يرفعه . وقال الترمذي : لا نعلم احداً ذكر فيه مجاهدا
غير ثور واطنه قد قيل : في قوله : (ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا) ان منه
النظر الى الله .

وروي في ذلك حديث مرفوع رواه الدارقطني في «الرؤية» : حدثنا ابو
عبيد قاسم بن اسماعيل الضبي ، حدثنا محمد بن محمد بن مرزوق البصري ، حدثنا
هانيء بن يحيى ، حدثنا صالح المصري عن عباد للتقري عن ميمون بن سياه عن
انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم اقرأ هذه الآية (وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة) قال : والله ما نسخها منذ انزلها يزورون ربهم تبارك وتعالى
فيطمعون ويسقون ، ويطيئون ويحملون ، ويرفع الحجاب بينه وبينهم ، فينظرون
اليه وينظر اليهم عز وجل . وذلك قوله : (ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا) :

وقد ذكر ابو الفرج بن الجوزي هذا الحديث في «الموضوعات» وقال :
هذا لا يصح ؛ فيه ميمون بن سياه . قال ابن حبان : ينفرد بلنا كبير عن للشاهير
لا يحتاج به اذا انفرد وفيه صالح المصري ، قال النسائي : متروك الحديث .

قلت : اما ميمون بن سياه فقد اخرج له البخاري والنسائي وقال فيه ابو
حاتم الرازي : ثقة ، وحسبك بهذه الأمور الثلاثة ، وعن ابن معين قال فيه :

ضعيف ؛ لكن هذا الكلام يقوله ابن معين في غير واحد من الثقات . واما كلام ابن حبان ففيه ابتداع في الجرح .

فلما كان في حديث ابن عمر المتقدم ، وعد اعلام « غدوة وعشيا » ، والرسول صلى الله عليه وسلم قد جعل صلاتي الغداة والعشي سبباً « للرؤية » ، وصلاة الجمعة سبباً « للرؤية » في وقتها ؛ مع ما في الصلاة من مناسبة الرؤية ، كان العلم بمجموع هذه الأمور يفيد ظناً قوياً ان هاتين الصلاتين سبب للرؤية في وقتها في الآخرة والله اعلم بحقيقة الحال .

فلما كان هذا قد سنح لي ، والنساء يشاركن الرجال في سبب العمل فيشاركونهم في ثوابه ، ولما اتفت للمشاركة في الجمعة اتفت للمشاركة في النظر في الآخرة ، ولما حصلت للمشاركة في العيد حصلت للمشاركة في ثوابه .

ثم بعد مدة طويلة جرى كلام في هذه « المسألة » وكنت قد نسيت ما ذكرته اولاً ؛ لا بعمه ، فاقضى ذكر ما ذكرته اولاً فقليل لي : الحديث يقتضي ان هاتين الصلاتين من جملة سبب « الرؤية » ؛ لا انه جميع السبب ، بدليل ان من صلاهما ولم يصل الظهر والعصر لا يستحق الرؤية .

وقيل لي : الحديث يدل على أن الصلاتين سبب في الجملة فيجوز أن تكون هاتان الصلاتان سبباً للرؤية في الجمعة ؛ كيف وقد قيل : ان أعلى اهل الجنة من يراه مرتين ؛ فكيف يكون المحافظون على هاتين الصلاتين اعلام ؟ .

فقلت : ظاهر الحديث يقتضي ان هاتين الصلاتين هو السبب في هذه

«الرؤية» لما ذكرته من القاعدة في النساء آنفاً؛ ثم قد يتخلف للمقتضي عن
للمقتضى مانع لا يقدح في اقتضائه، كسائر احاديث الوعد؛ فانه لما قال: «من صلى
البردين دخل الجنة»، «من فعل كذا دخل الجنة» يدل على ان ذلك العمل سبب
لدخول الجنة وان تخلف عنه مقتضاه لكفر او فسق.

فمن ترك صلاة الظهر او زنا او سرق ونحو ذلك كان فاسقاً، والفساق
غير مستحق للوعد بدخول الجنة كالكافر، وكذلك احاديث الوعيد إذا قيل:
من فعل كذا دخل النار؛ فان للمقتضي يتخلف عن التائب وعن آتى بحسنات
تمحو السيئات وعن غيرهم، ويجوز ان يكون للرؤية سبب آخر، فكونه سبباً
لا يمنع تخلف الحكم عنه لمانع ولا يمنع ان ينتصب سبب آخر للرؤية.

ثم اقول: فعل بقية الفرائض سواء كانت من جملة السبب، او كانت
شرطاً في هذا السبب: فالأمر في ذلك قريب، وهو نزاع لفظي؛ فان الكلام
إنما هو في حق من آتى بقية شروط الوعد، واتفت عنه موافقه.

ولا يجوز ان يقال: فالأئمة مانع من لحوق الوعد، او الذكورة شرط؛
لأن هذا ان دل عليه دليل شرعي كما دل على ان فعل بقية الفرائض شرط قلنا
به، فأما بمجرد الامكان فلا يجوز ترك مقتضى اللفظ وموجبه بالامكان؛ بل متى
ثبت عموم اللفظ وعموم العلة وجب ترتيب مقتضى ذلك عليه ما لم يدل دليل
بخلافه؛ ولم يثبت ان الذكورة شرط ولا ان الائمة مانع؛ كما لم يقض ان العرية
والعجنية والسواد واليباض لها تأثير في ذلك.

و كذلك الحديث يدل على ان « المقصدين » يشاركون « السابقين » في اصل الرؤية ، وإن امتاز السابقون عنهم بدرجات ، ومثوبات ، او شمول المعنى لمؤلا على السواء ، فهذا من هذا الوجه دليل على ان هاتين الصلاتين سبب للرؤية ، ووجود السبب يقتضي وجود المسبب الا إذا تخلف شرطه او حصلت موانعه ، والشروط والموانع تتوقف على دليل .

ولما الاعتراض على كون هاتين الصلاتين سبب للرؤية في الجملة — ولو في يوم الجمعة — فيقال : ذلك لا ينبغي ان النساء يرينه في الجملة ولو في غير يوم الجمعة وهذا هو المطلوب .

ثم يقال : مجموع ما تقدم من سائر الاحاديث يقتضي ان الرؤية تحصل وقت العمل في الدنيا ، فاذا قيل : ان الرؤية تكون غدوا وعشيا وسببها صلاة الغداة والعشي كان هذا ظاهرا فيما قلناه . والمسمى الظهور ، لا القطع .

ولما كون « الرؤية مرتين » لأعلى اهل الجنة وليس من صلى هاتين الصلاتين اعلى اهل الجنة ، فليس هذا بدافع لما ذكرناه ؛ لأن هذين الاحتمالين ممكنة به ، يخرج الدليل عليها ؛ لكن الله اعلم بما هو الواقع منها . يمكن السبب فعل هاتين الصلاتين على الوجه الذي امر الله به باطنا وظاهراً ؛ لا صلاة اكثر الناس .

ألا ترى إلى حديث عمار بن ياسر عن النبي صلى الله عليه وسلم : « ان الرجل لينصرف من صلاته ولم يكتب له إلا ربعها إلا خمسها إلا سدسها — حتى

قال - : عشرها ، رواه ابو داود ، فالصلاة للقبولة هي سبب الثواب والصلاة
اللقبولة هي المكتوبة لصاحبها ، وقدين النبي صلى الله عليه وسلم ان من المصلين
من لا يكتب له إلا بعضها فلا يكون ذلك للمصلي مستحقاً للثواب الذي استحقه
من تقبل الله صلاته وكتبها له كلها .

وعلى هذا فلا يكاد يندرج في الحديث إلا الصديقون أو قليل من غيرهم ،
والنساء منهم صديقات .

ويجوز ان يكون من له نوافل يجبر بها نقص صلاته يدخل في الحديث ،
كما جاء في حديث ابي هريرة للرفوع : « ان النوافل تجبر الفرائض يوم القيامة »

وعلى هذا فيكون للوجودون بهذا أكثر المصلين المحافظين على
الصلوات ويكون هؤلاء أعلى اهل الجنة ، فان أكثر امة محمد صلى الله عليه وسلم
ما يحافظون على الصلوات ، بل منهم من يؤخر بعضها عن وقته ، ومنهم من ترك
بعض واجباتها ، ومنهم من يترك بعضها ، وسائر الأمن قبلنا لاحظ لهم في
هاتين الصلاتين .

ولو قيل : ان كل من صلى هاتين الصلاتين دخل الجنة على اي حال كان
مغفوراً له نال هذا الثواب لأمكن في قدرة الله ، ولم يكن الحديث نافياً لهذا ؛
إذ أكثر ما فيه انه من أعلى اهل الجنة والعلو والسفول أمر إضافي ، فيصدق على
اهل الجنات الثلاث اتهم من أعلى اهل الجنات الخمس الباقية ، ويصدق أيضاً

على أكثر أهل الجنة اتهم أعلى بالنسبة إلى من تحتم ، وبعض هذا فيه نظر !
والله اعلم بحقيقة الحال .

لكن الفرض ان هذا لا ينفي ما ذكرناه ، وهذا كله لو كان حديث
« المرين » يصلح لمعارضة ما ذكرنا من الدلالة وهو لا يصلح لذلك لما فيه من
الاختلاف في إسناده .

ولما جرى الكلام ثانياً في « رؤية النساء رهن في الآخرة » استدلت
بأشياء أنا اذكرها وما اعترض به علي وما لم يعترض حتى يظهر الأمر ، فأقول :

الدليل على أنهم يرينه ان النصوص المحبرة بالرؤية في الآخرة للمؤمنين
تشمل النساء لفظاً ومعنى ولم يعارض هذا العموم ما يقتضي إخراجهن من ذلك
فيجب القول بالدليل السالم عن المعارض المقاوم .

ولو قيل لنا : ما الدليل على ان القبرس يرون الله ؟ او أن الطوال من
الرجال يرون الله ! او إيش الدليل على ان نساء الحبشة يخرجن من النار ؟ لكان
مثل هذا العموم في ذلك بالغاً جداً الا إذا خصص ، ثم يعلم ان العموم المسند
المجرد عن قبول التخصيص يكاد يكون قاطعاً في شموله بل قد يكون قاطعاً .

اما « النصوص العامة » فمثل ما في الصحيحين عن أبي هريرة « ان الناس
قالوا يا رسول الله ! هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : هل تمارون في القمر ليلة
البدر ليس دونه سحب ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، قال : فهل تمارون في الشمس

ليس دونها سحب؟ قالوا: لا، قال: فانكم ترونه كذلك يحشر الناس يوم القيامة فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه. فمنهم من يتبع الشمس، ومنهم من يتبع القمر، ومنهم من يتبع الطواغيت؛ وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتهم في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقولون: نعوذ بالله منك! هذا مكناحتي يأتينا ربنا عز وجل، فاذا جاء ربنا عز وجل عرفناه، فيأتهم في صورته التي يعرفون فيقول: انا ربكم! فيقولون: انت ربنا، فيدعوم فيتبعونه، ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم فأكون انا وأمتي اول من يحجز ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل، ودعوى الرسل يومئذ: اللهم سلم سلم! « وساق الحديث.

وفي الصحيحين أيضاً عن ابي سعيد قال: « قلنا: يا رسول الله! هل رى ربنا يوم القيامة؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم، فهل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة صحواً ليس معها سحب؟! هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر صحواً ليس فيها سحب؟! قالوا: لا يا رسول الله، قال: ما تضارون في رؤية الله تبارك وتعالى يوم القيامة إلا كما تضارون في رؤية أحدهما؛ اذا كان يوم القيامة أذن مؤذن لتبع كل أمة ما كانت تعبد! فلا يبقى احد كان يعبد غير الله من الأصنام والانصاب الا يتساقطون في النار، حتى اذا لم يبق الا من كان يعبد الله من بر وفاجر وغبر اهل الكتاب، وذكر الحديث في دعاء اليهود والنصارى الى أن قال: « حتى اذا لم يبق الا من كان يعبد الله من بر وفاجر أنام الله في ادنى صورة من التي رأوه فيها، قال: فما تنتظرون؟ تتبع كل أمة ما كانت تعبد، قالوا يا ربنا: فارقنا الناس في الدنيا افقر ما كنا اليهم، ولم

نصاحبهم ، فيقول : انا ربكم ، فيقولون : نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئاً
مرتين او ثلاثاً ، حتى ان بعضهم ليكاد ان ينقلب ، فيقول : هل ينكم وينه
آية فتعرفونه بها ؟ فيقولون نعم ، فيكشف عن ساق ، ولا يبقى من كان يسجد
لله من تلقاء نفسه الا أذن الله له بالسجود ، ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء
إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة ، كلما اراد ان يسجد خر على قفاه ، ثم يرفعون
رموسهم وقد تحول في الصورة التي راوه فيها اول مرة فيقول : انا ربكم !
فيقولون : انت ربنا ، ثم يضرب الجسر على جهنم .

هذان الحديثان من اصح الأحاديث ، فلما قال النبي صلى الله عليه وسلم
« فانكم ترونه كذلك » يحشر الناس فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبّه . اليس
قد علم بالضرورة ان هذا خطاب لأهل الموقف من الرجال والنساء ؟ لان لفظ
الناس يعم الصنفين ، ولان الحشر مشترك بين الصنفين .

وهذا العموم لا يجوز تخصيصه وان جاز جاز على ضعف ؛ لان النساء
اكثر من الرجال ، اذ قد صح انهن اكثر اهل النار ، وقد صح لكل رجل
من اهل الجنة زوجتان من الانبيات سوى الحور العين ، وذلك لان من في
الجنة من النساء اكثر من الرجال وكذلك في النار فيكون الخلق منهم اكثر
واللفظ العام لا يجوز ان يحمل على القليل من الصور دون الكثير بلا قرينة
متصلة ؛ لان ذلك تليس وعي ينزه عنه كلام الشارع .

ثم قوله : فيقال : « من كان يعبد شيئاً فليتبّه » وصف من الصيغ التي

نعم الرجال والنساء ؛ ثم فيها العموم للجنوي وهو : ان اتباعه إليه مطلق بكونه عبده في الدنيا وهذه العلة شاملة للصنفين . ثم قوله « وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها » . والنساء من هذه الأمة مؤمناتهن ومنافقاتهن ، « فاذا جاء عرفناه » ؛ وقوله : « فيأتيهم في صورته التي يعرفون فيقول : انا ربكم ! فيقولون : انت ربنا فيدعوم » تفسير لما ذكرناه في اول الحديث من انهم يرون ربهم كما يرون الشمس والقمر .

والضمير في قوله : « فيأتيهم في صورته التي يعرفون فيقول : انا ربكم ! فيقولون : انت ربنا » قد ثبت انه عائد الى الأمة التي فيها الرجال والنساء ، وإلى من كان يعبد الذي يشمل الرجال والنساء ، وإلى الناس غير المشركين ؛ وذلك يعم الرجال والنساء ، وهذا اوضح من ان يزايد بياناً .

ثم قوله في حديث ابى سعيد : « فيرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي رأوه فيها اول مرة » نص في ان النساء من الساجدين الرافعين قد رأوه اولاً ووسطاً وآخر ، والساجدون قد قال فيهم : « لا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا اخذ الله له بالسجود » ، ومن ثم نعم الرجال والنساء فكل من سجد لله مخلصاً من رجل وامرأة فقد سجد لله ، وقد رآه في هذه المواقف الثلاث وليس هذا موضع بيان ما يتعلق بتعدد السجود والتحول وغير ذلك مما يلتمس معرفته ، وإنما الغرض هنا ما قصدنا له .

ثم في كلا الحديثين الاخبار بمرورهم على الصراط ، وسقوط قوم في النار ،

ونجاة آخرين ، ثم بالشفاعة في اهل التوحيد حتى يخرج من النار من كان في قلبه مثقال خرة من ايمان ، ويدخلون الجنة ويسمون الجهنميين ؛ افليس هذا كله علماً للرجال والنساء ؟! ام الذين يجتازون على الصراط ويسقط بعضهم في النار ثم يشفع في بعضهم الرجال ؛ ولو طلب الرجل نصراً في النساء في مثل هذا اما كان متكلفاً ظاهراً التكلف ؟ .

وكذلك روى مسلم في صحيحه عن ابي الزبير : انه سمع جابراً يسأل عن (الورود) فقال : نجيء نحن يوم القيامة عن كذا وكذا (1) انظر اي ذلك فوق الناس ، قال : فتدعى الأمم بأوثانها وما كانت تعبد الاول ، فالاول ؛ ثم يأتينا ربنا بعد ذلك فيقول : من تنتظرون ؟ فيقولون : نتنظر ربنا ، فيقول : انا ربكم ! فيقولون : حتى تنظر اليك ، فيتجلى لهم بصحك ، قال : فينطلق بهم ويتبعونه ، ويعطي كل انسان منهم - منافق او مؤمن - نوراً ؛ ثم يتبعونه ، وعلى جسر جهنم كالاليب وحسك تأخذ من شاء الله ، ثم يطفأ نور المنافقين ثم ينجوا المؤمنون ، وذكر الحديث في دخول الجنة والشفاعة .

أفليس هذا بيناً في انه يتجلى لجميع الامة ؟ كما ان الامة تعطى نورها ، ثم جميع « المؤمنين » ذكر انهم وانا هم يبقى نورهم ، وكذلك جميع ما في الحديث من المعاني نعم الطائفتين عموماً يقيناً .

وهذا الحديث هو مرفوع قدرناه الامام احمد وغيره بمثل اسناد مسلم ،

(١) كذا في مسلم وصوابه « على كوم أى فوق الناس » .

وذكر فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يقتضي ان جابراً سمع الجميع منه ، وروى من وجوه صحيحة عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم مرفوعاً ؛ وهذا الحديث قد روى ايضاً باسناد جيد من حديث ابن مسعود مرفوعاً الى النبي صلى الله عليه وسلم اطول سياقاً من سائر الاحاديث ، وروى من غير وجه .

وفي حديث « ابي رزين العقيلي » للشهور من غير وجه قال : قلنا يا رسول الله ! : أكلنا يرى ربه يوم القيامة ؟ قال : « أكلكم يرى القمر مخلياً به ؟ » قالوا : بلى ! « فالله اعظم » ؛ وقوله : « كلكم يرى ربه » كقوله « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » ، قال رجل راع في اهله وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية في مال زوجها ، وهي مسئولة عن رعيته » من اتمل اللفظ .

ومن هذا قوله : « كلكم يرى ربه مخلياً به » ؛ « وما منكم من احد إلا سيخلو به ربه كما يخلو احدكم بالقمر » ؛ « وما منكم إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان » الى غير ذلك من الأحاديث الصالح والحسان التي تصرح بأن جميع الناس ذكورهم واناتهم مشتركون في هذه الأمور من « المحاسبة » و « الرؤية » و « الخلوة » و « الكلام » .

وكذلك الاحاديث في « رؤيته — سبحانه — في الجنة » مثل ما رواه مسلم في صحيحه عن صهيب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ! إن لكم عند الله موعداً يريد ان ينجزكموه فيقولون : ما هو ؟ ألم يتقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا

الجنة وبجرنا من النار ؟ فيكشف الحجاب فينظرون الى الله ! فما شيء اعطوه
احب اليهم من النظر اليه ، وهي « الزينة » .

قوله : « إذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار » يعم الرجال والنساء ؛
فان لفظ الأهل يشمل الصنفين ، وايضاً فقد علم ان النساء من اهل الجنة .
وقوله : « يا اهل الجنة ! إن لكم عند الله موعداً يريد ان ينجزكموه » خطاب
لجميع اهل الجنة الذين دخلوها ووعدوا بالجزاء ، وهذا قد دخل فيه جميع النساء
للكلفات . وكذلك قولهم : « الم ينقل ويبيض ويدخل وينجز » يعم الصنفين .
وقوله : « فيكشف الحجاب فينظرون اليه » الضمير يعود الى ما تقدم وهو
يعم الصنفين .

ثم الاستدلال بالآية دليل آخر ؛ لأن الله سبحانه قال : (للذين احسنوا
الحسنى ، وزيادة) ومعلوم ان النساء من الذين احسنوا ، ثم قوله فيما بعد :
(اولئك اصحاب الجنة) يقتضي حصر اصحاب الجنة في اولئك ، والنساء من اصحاب
الجنة فيجب ان يكن من اولئك ، واولئك اشارة الى الذين لهم الحسنى ،
وزيادة ؛ فوجب دخول النساء في الذين لهم الحسنى وزيادة ، واقتضى ان كل
من كان من اصحاب الجنة فانه موعود « بالزيادة على الحسنى » التى هي النظر الى
الله سبحانه ؛ ولا يستثنى من ذلك احد الا بدليل ؛ وهذه « الرؤية العامة » لم
توقت بوقت بل قد تكون عقب الدخول قبل استقرارهم فى المنازل والله
اعلم اي وقت يكون ذلك .

وكذلك ما دل من الكتاب على « الرؤية » كقوله (وجوه يومئذ ماضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة نظن ان يفعل بها فاقرة) هو تقسيم الجنس الانسان المذكور في قوله : (ينبأ الانسان يومئذ بما قدم واخر ؛ بل الانسان على نفسه بصيرة) ، وظهر انقسام الوجوه الى هذين النوعين . كما ان قوله (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة) ايضاً الى هذين النوعين ، فمن لم يكن من الوجوه الباسرة كان من الوجوه الناضرة الناظرة ؛ كيف وقد ثبت في الحديث ان النساء يزددن حسناً وجمالاً كما يزداد الرجال في مواقيت النظر ؟

وكذلك قوله : (فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون) قد فسر بالرؤية ، وقوله : (ان الأبرار لفي نعيم على الارائك ينظرون) فان هذا كله يعم الرجال والنساء .

واعلم ان الناس قد اختلفوا في « صيغ جمع المذكر مظهره ومضمره » مثل : المؤمنين ، والابرار ، وهو هل يدخل النساء في مطلق اللفظ اولا يدخلون إلا بدليل ؟ على قولين :

(اشهرها) عند اصحابنا ومن وافقهم انهم يدخلون بناءً على ان من لفظة العرب اذا اجتمع للمذكر والمؤنث غلبوا للمذكر ، وقد عهدنا من الشارح في خطابه انه يعم القسمين ويدخل النساء بطريق التليب ، وحاصله ان هذه الجموع تستعملها العرب تارة في الذكور المجردين وتارة في الذكور والاناث ،

وقد عهدنا من الشارع ان خطابه للطلق يجري على اللفظ الثاني ، وقولنا :
للطلق احتراز من للتقيد مثل قوله : (إن للمؤمنين وللمؤمنات) ومن هؤلاء من
يعني ان مطلق اللفظ في اللغة يشمل القسمين .

و (القول الثاني) : انهن لا يدخلن إلا بدليل ، ثم لا خلاف بين (الفرقيين)
ان آيات « الاحكام » و « الوعد » و « الوعيد » التي في القرآن تشمل الفرقيين
وان كانت بصيغة المذكر ، فمن هؤلاء من يقول : دخلوا فيه لأن الشرع
استعمل اللفظ فيهما وان كان اللفظ للمطلق لا يشملها ، وهذا يرجع الى القول
الأول . ومنهم من يقول : دخلوا لأننا علمنا من الدين استواء الفرقيين في
الاحكام فدخلوا كما ندخل نحن فيما خوطب به الرسول ، وكما ندخل سائر
الأمة فيما خوطب به الواحد منها . وان كانت صيغة اللفظ لا تشمل
غير المخاطب .

وحقيقة هذا القول : ان اللفظ الخاص يستعمل علماً « حقيقة عرفية » اما
خاصة ، واما عامة ، وربما سماه بعضهم قياساً جلياً ينقص حكم من خالفه ؛ واكثرهم
لا يسمونه « قياساً » بل قد علم استواء المخاطب وغيره فنحن نفهم من الخطاب
له الخطاب للباقيين ، حتى لو فرض انتفاء الخطاب في حقه لمعنى يخصه لم ينقص
انتفاء الخطاب في حق غيره « فالقياس » تعدية الحكم وهنا لم يعد حكم
وإنما ثبت الحكم في حق الجميع ثبوتاً واحداً ؛ بل هو مشبه بتعدية الخطاب
بالحكم ؛ لا بنفس الحكم .

وعلى كل قول قالة دلالة من صيغ الجمع المذكور متوجهة ؛ كما انها متوجهة
بلا تردد من صيغة : « من » و « أهل » و « الناس » ونحو ذلك .

واعلم ان هنا « دلالة ثانية » وهي دلالة العموم للمضوي وهي اقوى من
دلالة العموم اللفظي ، وذلك ان قوله : (فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين جزاء بما كانوا يعملون) وقد فسرت « القرة » بالنظر وغيره ، فيقتضي ان
النظر جزاء على عملهم ، والرجال والنساء مشتركون في العمل الذي استحق به
جنس الرجال الجنة ؛ فان العمل الذي يمتاز به الرجال « كالامارة » و « النبوة »
— عند الجمهور — ونحو ذلك لم تحصر الرؤية فيه ؛ بل يدخل في الرؤية من
الرجال من لم يعمل عملاً يختص الرجال ؛ بل اقتصر على ما فرض عليه : من
الصلاة ، والزكاة ، وغيرها ؛ وهذا مشترك بين الفريقين .

وكذلك قوله : (إن الأبرار لني نعم على الأرائك ينظرون) ان « البر »
سبب هذا الثواب و « البر » مشترك بين الصنفين ، وكذلك كل ما علق به
« الرؤية » من اسم الايمان ونحوه يقتضي انه هو السبب في ذلك
فيعم الطائفتين .

وبهذا « الوجه » احتج الآئمة ان الكفار لا يرون ربهم . فقالوا : لما
حجب الكفار بالسخط دل على أن المؤمنين يرون بالرضى ، ومعلوم ان المؤمنين
فارقوا الكفار فيما استحقوا به السخط والحجاب ، وشاركوا المؤمنين

فيما استحقوا به الرضوان والمعانة، فثبت الرؤية في حقهم باعتبار الطرد واعتبار العكس . وهذا باب واسع إن لم نقطعه لم ينقطع .

فان قيل : دلالة العموم ضعيفة فانه قد قيل : اكثر العمومات مخصوصة ؛ وقيل : ما ثم لفظ علم إلا قوله : (وهو بكل شيء عليم) ، ومن الناس من انكر دلالة العموم رأساً .

قلنا : لما « دلالة العموم للمضوي العقلي » ، فما انكره احد من الأمة فيما اعلمه ؛ بل ولا من العقلاء ، ولا يمكن إنكارها ، اللهم إلا ان يكون في « اهل الظاهر الصرف » الذين لا يلحظون للمعاني كمال من ينكرها ؛ لكن هؤلاء لا ينكرون عموم الألفاظ ؛ بل هو ضد الممدة ، ولا ينكرون عموم معاني الألفاظ العامة ؛ وإلا قد ينكرون كون عموم للمعاني المجردة مفهوماً من خطاب الخير .

فما علمنا احداً جمع بين إنكار « العمومين » اللفظي والمضوي ، ونحن قد قررنا العموم بهما جميعاً ، فيبقى محل وفاق مع العموم للمضوي ؛ لا يمكن إنكاره في الجملة ؛ ومن انكره سد على نفسه إثبات حكم الاشياء الكثيرة ؛ بل سد على عقله اخصر اوصافه ، وهو القضاء بالكلية العامة ، ونحن قد قررنا العموم من هذا الوجه ؛ بل قد اختلف الناس في مثل هذا العموم ؛ هل يجوز تخصيصه ؛ على قولين مشهورين .

وأما « العموم اللفظي » ، فما أنكره ايضاً إمام ولا طائفة لها مذهب مستقر

في العلم ، ولا كان في « القرون الثلاثة » من ينكره ؛ وإنما حدث إنكاره بعد المائة الثانية وظهر بعد المائة الثالثة ، وأكبر سبب إنكاره إما من المحوزين للعفو من « أهل السنة » . ومن أهل المرجة من ضاق عطنه لما ناظره الوعيدية بمموم آيات الوعيد واحاديثه ، فاضطره ذلك إلى أن جحد المموم في اللغة والشرع فكانوا فيما قروا اليه من هذا الجحد كللتجير من الرمضاء بالنار .

ولو اهتموا للجواب السديد « للوعيدية » : من ان الوعيد في آية وإن كان عاماً مطلقاً ، فقد خصص وقيد في آية أخرى - جرياً على السنن المستقيمة - أولى بجواز العفو عن المتوعد وإن كان معيناً . تقييداً للوهد المطلق ؛ وغير ذلك من الأجوبة ، وليس هذا موضع تقرير ذلك ؛ فإن الناس قد قرروا المموم بما يضيّق هذا للموضع عن ذكره .

وإن كان قد يقال : بل العلم بحصول المموم من صيغه ضروري من اللغة والشرع والعرف ، والمنكرون له فرقة قليلة يجوز عليهم جحد الضروريات ، أو سلب معرفتها ؛ كما جاز على من جحد العلم بموجب الأخبار المتواترة وغير ذلك من للعالم الضرورية .

وأما من سلم ان المموم ثابت ، وأنه حجة . وقال : هو ضعيف ، أو أكثر الممومات مخصوصة ، وأنه ما من عموم محفوظ إلا كلمة أو كلمات .

فيقال له : « أولاً » هذا سؤال لا توجيه له ؛ فإن هذا القدر الذي ذكرته لا يخلو : إما ان يكون مانعاً من الاستدلال بالمموم أو لا يكون . فإن كان مانعاً

فهو مذهب منكري العموم من الواقفة والمحصنة ، وهو مذهب سخيـف لم ينتسب اليه . وإن لم يكن ما نعلم من الاستدلال فهذا كلام ضائع غايته ان يقال : دلالة العموم اضعف من غيره من الظواهر وهذا لا يقر ؛ فانه ما لم يـقم الدليل التـخصـص وجب العمل بالعام .

ثم يقال له « ثانياً » : من الذي سلم لكم ان العموم المجرد الذي لم يظهر له تخصـص دليل ضعيف ؟ ام من الذي سلم ان اكثر العمومات مخصوصة ؟ ام من الذي يقول ما من عموم الا قد خص إلا قوله : (بكل شيء عليم) ؟ فان هذا الكلام وان كان قد يطلقه بعض السادات من المتفقهة وقد يوجد في كلام بعض المتكلمين في اصول الفقه فانه من اكذب الكلام وافسده .

والظن بمن قاله « اولاً » انه إنما عني ان العموم من لفظ « كل شيء » مخصوص الا في مواضع قليلة ، كما في قوله : (تدمر كل شيء) ، (وأوتيت من كل شيء) ، (فتحنأ عليهم ابواب كل شيء) ، والافأى عاقل يدعي هذا في جميع صيغ العموم في الكتاب والسنة ، وفي سائر كتب الله وكلام انبيائه ، وسائر كلام الامم عربهم وعجمهم .

وانت اذا قرأت القرآن من اوله الى آخره وجدت غالب عموماته محفوظة ؛ لا مخصوصة . سواء عنيـت عموم الجمع لافراجه ، او عموم الكل لاجزائه ، او عموم الكل لجزئياته . فاذا اعتبرت قوله : (الحمد لله رب العالمين) فهل تجد احداً من العالمين ليس الله ربه ؟ (مالك يوم الدين) فهل في يوم الدين شيء لا يملكه

الله؟ (غير المنضوب عليهم ولا الضالين) فهل في المنضوب عليهم والضالين احد لا يجتنب حاله التي كان بها مضروباً عليه او ضالاً؟ (هدى للمتيقن الذين يؤمنون بالغيب ويقومون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) الآية. فهل في هؤلاء المتقين احد لم يهتد بهذا الكتاب؟ (والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك). هل فيما انزل الله ما لم يؤمن به المؤمنون لا عموماً ولا خصوصاً؟ (اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون) هل خرج أحد من هؤلاء المتقين عن الهدى في الدنيا، وعن الفلاح في الآخرة؟.

ثم قوله: (ان الذين كفروا) قيل: هو عام مخصوص، وقيل: هو تعريف المهد فلا تخصيص فيه؛ فان التخصيص فرع على ثبوت عموم اللفظ، ومن هنا يغلط كثير من الغالطين، يعتقدون ان اللفظ عام، ثم يعتقدون انه قد خص منه؛ ولو امنوا النظر لعلوا من اول الامر ان الذي اخرجوه لم يكن اللفظ شاملاً له، ففرق بين شروط العموم وموانعه، وبين شروط دخول المعنى في إرادة المتكلم وموانعه.

ثم قوله: (لا يؤمنون) أليس هو عاماً لمن عاد الضمير اليه عموماً محفوظاً؟ (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم) أليس هو عاماً في القلوب وفي السمع وفي الأبصار وفي المضاف اليه هذه الصفة عموماً، لم يدخله تخصيص؛ وكذلك (ولهم)، وكذلك في سائر الآيات اذا تأملته الى قوله: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) فمن الذين خرجوا من هذا العموم الثاني فأم يخلقهم الله له؛ وهذا باب واسع.

وان مشيت على آيات القرآن كما تلقن الصبيان وجدت الامر كذلك : فانه سبحانه قال : (قل اعوذ برب الناس . ملك الناس . اله الناس) ، فأني ناس ليس الله ربهم ؟ ام ليس ملكهم ؟ ام ليس الههم ؟ ثم قوله : (من شر الوسواس الخناس) ان كان المسمى واحداً فلا عموم فيه وان كان جنساً فهو عام ، فأني وسواس خناس لا يستعاذ بالله منه ؟ .

وكذلك قوله : (رب الفلق) أي جزء من « الفلق » أم أي (فلق) ليس الله ربه ؟ (من شر ما خلق) أي شر من المخلوق لا يستعاذ منه ؟ (ومن شر النفاثات) أي نفاثة في العقد لا يستعاذ منها ؟ وكذلك قوله : (ومن شر حاسد) مع ان عموم هذا فيه بحث دقيق ليس هذا موضعه .

ثم « سورة الاخلاص » فيها اربع عمومات : (لم يلد) فانه بعم جميع انواع الولادة ، وكذلك (لم يولد) ، وكذلك (ولم يكن له كفواً احد) ؛ فانها تعم كل احد وكل ما يدخل في مسمى الكفو . فهل في شيء من هذا خصوص ؟ .

ومن هذا الباب كلمة الاخلاص التي هي اشهر عند اهل الاسلام من كل كلام ، وهي كلمة « لا اله الا الله » فهل دخل هذا العموم خصوص قط ؟

فالذي يقول بعد هذا : ما من علم الا وقد خص لا كذا وكذا ، اما في غاية الجهل واما في غاية التقصير في العبارة : فان الذي اطنه انه اتما عني : « من الكلمات التي تعم كل شيء » مع ان هذا الكلام ليس بمستقيم : وان فسر ،

بهذا ؛ لكنه اساء في التعبير أيضا ؛ فان الكلمة العامة ليس معناها انها تم كل شيء ؛ وانما المقصود ان تم ما دلت عليه اى ما وضع اللفظ له ، وما من لفظ في الغالب الا وهو اخص مما هو فوقه في العموم واعم مما هو دونه في العموم والجميع يكون علما .

ثم عامة كلام العرب وسائر الامم انما هو اسماء عامة ، والعموم اللفظي على وزان العموم العقلي وهو خاصية « العقل » التى هو اول درجات التمييز بين الانسان وبين البهائم .

فان قيل : سألنا ان ظاهر الكتاب والسنة يشمل النساء ؛ لكن هذا العموم مخصوص ؛ وذلك ان في حديث رؤية الله للرجال يوم الجمعة : « ان الرجال يرجعون الى منازلهم فقتلهم نساؤهم فيقتلن للرجل : لقد جئت وان بك من الجمال افضل مما فارقتنا عليه ؛ فيقول : انا جالسنا اليوم ربنا الجبار وبحقنا ان تتقلب بمثل ما انقلبنا به » . وهذا دليل على ان النساء لم يشاركوا في الرؤية ، واذا كان هذا في رؤية الجمعة في رؤية الغداة والعشي أولى ؛ لأن هذا أعلى من تلك ومن لم يصلح للرؤية في الأسبوع فكيف يصلح للرؤية في كل يوم مرتين ؟ واذا اتفقت رؤيتهم في هذين للمواطنين ، ولم يثبت ان الناس يرونه في غير هذين للمواطنين : فقد ثبت ان العموم مخصوص منه النساء في هذين للمواطنين ؛ وما سواها لم يثبت لا للرجال ولا للنساء ، فلم يبق ما يدل على حصول الرؤية للنساء في موطن آخر ، فاما ان يبقى مطلقا عملا بالأصل الثاني ؛ واما ان ينفي عن هذين المواطنين ويتوقف فيما عداها ولا يحتاج على ثبوتها فيه بتلك العمومات

لوجود التخصيصات فيها . هذا غاية ما يمكن في تقرير هذا السؤال ولولا انه اورد علي لما ذكرته لعدم توجهه . فنقول : (الجواب من وجوه متعددة) وترتيبها الطبيعي يقتضي نوعاً من الترتيب ، لكن ارتباطها على وجه آخر ليكون اظهر في الفهم .

الأول

اننا لو فرضنا انه قد ثبت ان النساء لا يرثنه في المواطنين المذكورين لم يكن في ذلك ما ينفي رؤيتهن في غير هذين المواطنين ، فيكون ماسوى هذين المواطنين لم يدل عليه الدليل الخاص لا بنفي ولا بإثبات ، والدليل العام قد اثبت الرؤية في الجملة ، والرؤية في غير هذين المواطنين لم ينفها دليل فيكون الدليل العام قد سلم عن معارضة الخاص فيجب العمل به ، وهذا في غاية الوضوح .

فان من قال : رأيت رجلاً ، فقال آخر : لم تر اسود ولم تره في دمشق ، لم تتناقض القضيتان ، والخاص اذا لم يناقض مثله من العام لم يميز تخصيصه به ، فلو كان قد دل دليل على ان النساء لا يرثنه بحال لكان هذا الخاص معارضاً لمثله من العام ، اما اذا قيل : انه دل على رؤية في محل مخصوص كيف ينفي بنفي جنس الرؤية ؟ وكيف يكون سلب الخاص سلباً للعام ؟

فان قيل : لا رؤية لأهل الجنة الا في هذين المواطنين ، قيل ما الذي دل على هذا ؟ فان قيل : لأن الاصل عدم ماسوى ذلك . قيل : عدم لا يحتاج به في الاخبار باجماع العقلاء ، بل من اخبر به كان قاتلاً ما لا علم له به ، ولو قيل

للرجل : هل في البلد الفلاني كذا ، وفي المسجد الفلاني كذا ؟ فقال : لا ؛ لأن الأصل عدمه ، كان نافياً ما ليس له به علم باتفاق العقلاء .

ولو قال الآخر : الذين يرون الله كل يوم مرتين : هم النبيون فقط . لأن الأصل عدم رؤية غيرهم ، ولهم من الخصوص ما لا يشركون فيه ، كان هذا قولاً بلا علم - إذا سلم من أن يكون كذباً - وليس هنا مفهوم يتمسك به كما في قوله : (فاجلسوم ثمانين جلالة) .

فإن الرسول لم يقل إن أهل الجنة لهم موطنان في الرؤية ، حتى يقول ذلك بنفي ما سواهما ، بل كلامه يدل على خلاف ذلك كما سنبينه ، ولو فرضنا أنه يجوز الحكم باستصحاب الحال في مثل هذا : فإن العموم والقياس حجتان مقدمتان على الاستصحاب ، أما « العموم » فبإجماع الفقهاء ، وأما « القياس » فعند جماهيرهم .

ومعلوم أن « العموم » و « القياس » يقتضيان ثبوت الرؤية كما تقدم ، فلا يجوز نفيها بالاستصحاب ، وإن جاز تخصيص ذلك بنقص عقل النساء ، فينبغي أن يقال : « البسلة » و « أهل الجفاء » من الأعراب ونحوهم ممن يدخل الجنة لا يرى الله ، فإنه لا ريب أن في النساء من هو أعدل من كثير من الرجال ، حتى أن المرأة تكون شهادتها نصف شهادة الرجل ، والمفضل ونحوه ترد شهادتهما بالكلية ، وإن لم يكن مجنوناً ؛ وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا أربع » أ كمل عن لم يكمل من الرجال ؛ ففي أي معقول تكون الرؤية للناقص دون الكامل .

الجواب الثاني

ان نقول : نفس الحديث المحتج به دل على ان لأهل الجنة رؤية في مواطن عديدة فانه قال : « وأعلى اهل الجنة منزلة من يرى الله كل يوم مرتين غدوة وعشية » ؛ فاذا كانت هذه للأعلى ، ففهموه ان الأدنى له دون ذلك ، ولا يجوز أن يقصر ما دون ذلك على « رؤية الجمعة » لأنه لا دليل عليه ؛ بل يجوز ان يراه بعضهم كل يوم مرة ، وبعضهم كل يومين مرة ، وبعضهم اكثر من ذلك والحكمة تقتضي ذلك ؛ فان « يوم الجمعة يشترك فيه جميع الرجال من الاعلين والمتوسطين ومن دونهم . وكل يوم مرتين للأعلى فالذين هم فوق الأدنى ودون الاعلين لا بد ان يميزوا عن دونهم ؛ كما نقصوا عن فوقهم .

الجواب الثالث

أنه قد جاءت الأحاديث برؤية الله في غير هذين للمؤمنين ، منها : ما رواه ابن ماجه في « سننه » والدارقطني في « الرؤية » عن الفضل بن عيسى الرقاشي ، عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ينأى أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور ، فرفعوا رؤسهم فاذا الرب تبارك وتعالى أشرف عليهم ! فقال : السلام عليكم يا أهل الجنة ! وهو قول الله : (سلام قولاً من رب رحيم) ، فلا يلتفتون إلى شيء مما هم فيه من النعيم ما دام الله بين أظهرهم حتى يحتجب عنهم ، وتبقى فيهم بركته ونوره .

ورويناه من طريق أخرى معروفة الى سلمة بن شبيب حدثنا بشر بن حجر
حدثنا عبد الله بن عبيد الله عن محمد بن المنكدر عن جابر قال : قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم : «يذبح اهل الجنة في ملكهم ونعيمهم إذ سطع لهم نور، فرفعوا
رؤوسهم فإذا الرب تبارك وتعالى قد أشرف عليهم من فوقهم ! فيقول : السلام
عليكم يا أهل الجنة ، فذلك قوله تبارك وتعالى : (سلام قولا من رب رحيم) ،
فينظرون اليه وينظر اليهم فلا يلتفتون إلى شيء من الملك والنعيم حتى يحتجب
عنهم ، قال : فيبقى نوره وركته عليهم وفي ديارهم .

وهذه الطريق تنفي ان يكون قد تفرد به الفضل الرقاشي ، وهذا الحديث
بعمومه يقتضي ان جميعهم يرونه ، لكن لم يستدل به ابتداء ، لأن في إنساده
مقالا ، والمقصود هنا انه قد روى ذلك وهو ممكن ولا سبيل إلى دفعه في نفس
الأمر ، والعمومات الصحيحة تثبت جنس ما أثبتته هذا الحديث .

وايضاً فالحديث الصحيح «إذا دخل اهل الجنة الجنة نادى مناد يا أهل الجنة !
ان لكم عند الله موعداً يريد ان ينجزكموه ، فيقولون : ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا
ويثقل موازيننا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار ؟ فيكشف الحجاب فينظرون اليه ،
فأعطاهم شيئاً أحب اليهم من النظر اليه » .

فهذا ليس هو نظر الجملة ؛ لأن هذا عند الدخول ، ولم يكونوا ينتظرونه ،
ولا اجتمعوا لأجله ، ونظر الجملة يقدمون اليه من منازلهم ويجتمعون لأجله

كما جاءت به الأحاديث، وبين هذا التجلي وذاك فرق تدل عليه الأحاديث، ولا هذا التجلي من المرتين اللتين تختص بالأعلى، بل هو عام لمن دخل الجنة كما دل عليه الحديث موافقاً لقوله: (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) - (اولئك أصحاب الجنة) .

وايضاً فقد جاء موقوفاً على ابن عباس، وعن كعب الأجار مرفوعاً الى النبي صلى الله عليه وسلم: «لهم يرونه في كل يوم عيد» .

وايضاً فقد ثبت بالنصوص المتواترة في عرصات القيامة قبل دخول الجنة أكثر من مرة، وهذا خارج عن المرتين؛ الا ان يقال: وان كان لم يقل: ولا في سؤال السائل ما يدل عليه فهو مبطل لحصره قطعاً، ومن أراد ان يحترز عنه بصوغ السؤال على غير ما تقدم، وانما صفاه كما اورد علينا.

وايضاً فقد قال تعالى: (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين) قال النبي صلى الله عليه وسلم: «يقول الله: أعدت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»، فكيف يمكن ان يقال: ان من سوى الأعلى لا يرى الله قط الا في الأسبوع مرة؟ ويقضي ذلك الدليل على ما قد اخفاه عن كل نفس؛ ونفى غلبة من كل عين، وسمع، وقلب، وفرق بين عدم العلم، والعلم بالعدم. وبين عدم الدليل؛ والدليل على العدم فاذا لم يكن مع الانسان فيما سوى للوطن سوى عدم العلم وعدم الدليل لم يكن ذلك مانعاً من موجب الدليل العام بالاضطرار وبالإجماع.

ونكتة (الجواب الأول) ان النبي صلى الله عليه وسلم. اذا قال: ان اهل

الجنة يرون الله تعالى وفسر به قوله تعالى : (الذين أحسنوا الحسنى وزيادة) إلى قوله : (اولئك اصحاب الجنة م فيها خالدون) فاعلمنا بهذا ان اصحاب الجنة لهم « الزيادة » التي هي النظر اليه ، وقد علمنا ان اهل الجنة واصحاب الجنة منهم النساء المحسنات اكثر من الرجال . وقال لنا - مثلاً - : يوم الجمعة يراه الرجال دون النساء ، وقال لنا ايضاً : لا يراه كل يوم مرتين الا أعلى اهل الجنة وفرضنا ان النساء لا يرينه بحال - كل يوم مرتين - ولا يوم الجمعة ، ولا فيما سوى ذلك قط ، وهذا وان كان من وقف على هذا الكلام يعلم أنه لا خلاف بين العلماء ؛ بل ولا بين العقلاء في أنه لا يدل على نفي جنس « الرؤية » ، ولا يخص ذلك اللفظ العام ، ولا يقيد ذلك المطلق - فأنما رددت الكلام فيه للنازعة فيه ، فلا يظن انا اطلنا النفس فيه لحقائه ؛ بل لردمه مع جلالة .

ولك ان تعبر عن « هذا الجواب » بعبارات . ان شئت ان تقول : « احاديث الاثبات » اثبتت رؤية مطلقة للرجال والنساء ، ونفي المقيد لا ينفي المطلق فلا يكون المطلق منفيًا ، فلا يجوز نفي موجه .

وان شئت ان تقول : « احاديث الاثبات » تعم الرجال والنساء و « احاديث النفي » تنفي عن النساء ما علم انه للرجال ، او ما ثبت ان فيه الرؤية ، او تنفي عن النساء الرؤية في المواطنين الذين اخبروا بالرؤية فيها ؛ لكن هذا سلب في حال مخصوص ؛ لم يتعرض لما سواهما : لا بنفي ولا باثبات ؛ والمسلوب عنه لا يعارض العام .

وان شئت ان تقول : القضية للوجبة المطلقة لا يناقضها الا سلب كلي ؛
وليس هذا سلباً كلياً فلا يناقض ، ولا يجوز ترك موجب أحد الدليلين .

وان شئت ان تقول : ليس في ذكر هذين للموطنين إلا عدم الاخبار
بغيرها ، وعدم الاخبار بثواب معين - من نظر او غيره - لا يدل على عدمه ،
كيف وهذا الثواب بما اخفاه الله ؟ وإذا كان عدم الاخبار لا يدل على عدمه .
والعموم اللفظي وللنوي اما قاطع ولما ظاهر في دخول النساء ، لم يكن عدم
الدليل خصماً للدليل - سواء كان ظاهراً او قاطعاً - وكل هذا كما انه معلوم
بالعقل الضروري فهو مجمع عليه بين الأمة على ما هو مقرر عند العلماء في
الأصول والفروع .

واتما ينشأ الغلط من حيث بسمع السامع ما جاء في الاحاديث في «الرؤية»
عامة مطلقة وري احاديث اخر اخبرت برؤية مقيدة خاصة فيتوهم ان لا وجود
لتلك المطلقة العامة إلا في هذه المقيدة ، او ينفي دلالة تلك العامة ؛ لهذا الاحتمال ،
كرجل قال : كنت ادخل اصحابي داري واكرمهم . ثم قال في موطن آخر :
ادخلت داري فلاناً وفلاناً من اصحابي في اليوم الفلاني ، فمن ظن ان سائر اصحابه
لم يدخلهم - لأنه لم يذكرهم في هذا للوطن - فقد غلط ، وقيل له : من اين
لك أنه ما ادخلهم في وقت آخر ؟ فاذا قال : يمكن انه ادخلهم ويمكن انه
ما ادخلهم فانا اقرب ، قيل له : فقد قال : كنت ادخل اصحابي داري وهذا يعم
جميع اصحابه .

ونحن لا تنازع في ان « اللفظ العام » يحتمل الخصوص في الجملة مع عدم هذه القرينة ، فمع وجودها اوكد ؛ لكن تنازع في « الظهور » فنقول : هذا الاحتمال المرجوح لا يمنع ظهور المصوم كما تقسم ، فيكون المصوم هو الظاهر — وان كان ما سواه ممكناً — ولما سائر « الاجوبة » ففي تقرير ان « الرؤية » تقع في غير هذين الوطنين .

الجواب الرابع

انا لو فرضنا ان « حديث المرتين كل يوم » يعارض ما قدمناه من النصوص الصحيحة العامة — لفظاً ومعنى — لما كان الواجب دفع دلالة تلك الاحاديث بمثل هذا الحديث ؛ لما تقسم «اولاً» لما في اسناده من المقال ؛ ولأنه يستلزم اخراج اكثر افراد اللفظ العام بمثل هذا التخصيص وهذا إما ممتنع واما بعيد ، ومستلزم تخصيص العلة بلا وجود مانع ولا فوات شرط ، وهذا ممتنع عند الجمهور ؛ او من غير ظهور مانع وهذا بعيد لا يصار اليه الا ببليل قوي .

الجواب الخامس

لو فرضنا ان لا رؤية الا مافى هذين ، فمن اين لنا ان النساء لا يرين الله فيما جيمعاً ؟ وهب انا سلمنا انهن لا يرينه يوم الجمعة فمن اين انهن لا يرينه كل يوم مرتين ؟ وقول القائل : هذه اعلى وتلك ادنى ، فكيف يحرم الادنى من يعطي الاعلى ؟ فنه اجوبة :

(احدها) : ان الذين ميزوا برؤية كل يوم مرتين شركوا الباقين في رؤية يوم الجمعة فصار لهم التوعان جميعاً ؛ فاذا كان فضلهم بالتوعين جميعاً فما للمانع في ان بعض من دونهم يشركهم في « الجمعة » دون « رؤية الغداة والعشي » والبعض الآخرون يشركونهم في « الغداة ، والعشي » دون « الجمعة » ؟ ! ولا يكون من له الغداة والعشي دون الجمعة اعلی مطلقاً ؛ وانما الاعلى مطلقاً الذي له الجميع .

لكن قد يقال : يلزم على هذا ان يكون النساء اعلی ممن له الجمعة دون « البردين » من الرجال ، فيقال : قد لا يلزم هذا ؛ بل قد نكون الجمعة وحدها افضل من « البردين » وحدها .

وقد يقال : فهب ان الامر كذلك . اكثر ما فيه تفضيل النساء على مفضول الرجال ، وهذا الاحتمال وان كان ممكناً ؛ لكن يبعد ان تكون كل امرأة تدخل الجنة افضل ممن لا يرى الله كل يوم مرتين ؛ فان ذلك مستلزم ان يكون مفضول النساء افضل من مفضول الرجال ، فيترك هذا الاحتمال ويقتصر على الذي قيل ، وهو : ان الاعلى مطلقاً الذي له المرتان مع الجمعة ، وانما لزم هذا لأننا تكلم بتقدير ان لا رؤية الا هذين ؛ ولا ريب ان هذا التقدير باطل قطعاً .

(الوجه الثاني) : انه من اين لكم ان « الرؤية كل يوم مرتين » افضل من « رؤية الجمعة » ؟ نعم هي اكثر عدداً ، لكن قد يفضل ذلك في الكيفية فيكون احد النوعين اكثر عدداً والآخر افضل نوعاً : كدينار وخمسة دراهم ،

ولا ريب ان هذا ممكن امكاناً قريباً ؛ فان الله يثيب عبده على : (قل هو الله احد) مع قلة حروفها بقدر ما يثيبه على ثلث القرآن .

وإذا كان الامر كذلك . فيمكن في حق من حرم الافضل في نوعه ان يعطي النوع للفضل وان كثر عدده سواء كان فاضل النوع افضل مطلقاً ، او كانا متكافئين عند التقابل ؛ وفي احاديث للزيد ما يدل على هذا : فاتهم يرجعون الى اهليهم وقد ازدادوا حسناً وجمالاً فيقولون : انا جالسنا اليوم ربنا الجبار فيحق لنا ان نتقلب بمثل ما انقلبنا به . وفي حديث آخر : « فليسوا إلى شيء اخرج منهم إلى يوم الجمعة ليزدادوا نظراً الى ربهم ويزدادوا كرامة . »

ومن تأمل سياق « الاحاديث للتقدمة » علم ان التجلي يوم الجمعة عندهم وقع عظيم لا يوجد مثله في سائر الايام ؛ وهذا يقتضي ان هذا النوع افضل من الرؤية الحاصلة كل يوم مرتين ، وإن كانت تلك أكثر ! فاذا منع النساء من هذا الفضل لم يلزم ان يمنح مما حونه وهذا بين لمن تأمله .

(الوجه الثالث) : هب ان رؤية الله كل يوم مرتين أفضل مطلقاً من رؤية الجمعة ، فلا يلزم حرمانهن من الثواب للفضل حرمان ما فوقه مطلقاً ؛ وذلك أن العبد قد يعمل عملاً فاضلاً يستحق به أجراً عظيماً ، ولا يعمل ما هو حونه فلا يستحق ذلك الاجر ، وما زال الله سبحانه يخص للفضولين من كل صنف بخصائص لا تكون للفاضلين . وهذا مستقر في الاشخاص من الانبياء والصديقين وفي الاعمال .

ولو كان العمل الفاضل يحصل به جميع للفضول مطلقاً لما شرع للفضول .
 في وقت ؛ فلا يلزم من إعطاء الأعلى إعطاء الأدنى مطلقاً ، ولا يلزم منه منع
 الأعلى مطلقاً ، فهذا ممكن إمكاناً شرعياً في عامة الثوابات ، ألا ترى ان الذين
 في الدرجات العلى من اهل الجنة لا يعطون الدرجات الأدنى ، ثم لا يكون هذا
 نقصاً في حقهم ؛ فان الله سبحانه يرضي كل عبد بما آتاه ، فجاز ان يكون قد
 ارضى النساء بأعلى « الرؤية » عن مجموع أعلاها وأدناها .

والذي يؤيد هذا انه من الممكن ان نكون رؤية الجمعة جزاء على عمل
 الجمعة في الدنيا ؛ ورؤية الغداة والعشي جزاء على عمل الغداة والعشي ، فهذا
 ممكن في العقل ، وان لم يجيء به خبر ؛ وإذا كان ممكناً لم يلزم من
 منعهم « رؤية الجمعة » لعدم مقتضى فيهم منعهم « رؤية البردين » مع قيام
 المقتضى فيهم .

ومن الممكن في العقل انهم إنما لم يشهدوا رؤية الجمعة لأنه مجتمع الرجال .
 والغيرة في الجنة ؛ ألا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى الجنة ورأى
 قصرأ وعلى بابه جارية قال : « فأردت ان ادخل فذكرت غيرتك ، فقال عمر :
 أعليك اغار؟ » . والله اعلم بحقائق الأمور ، فاذا كان كذلك فهذا متف في رؤية
 الغداة والعشي ؛ لأن تلك الرؤية قد تحصل واهل الجنة في منازلهم .

ثم هذا من الممكن ان « الرؤية جزاء العمل » فانه قد جاء في الاخبار
 ما يدل على ان الرؤية يوم الجمعة ثواب شهود الجمعة ؛ بدليل ان فيها يكونون في

الدنو منه على مقدار مسارعته إلى الجمعة ، وتفاوت الثواب بتفاوت العمل دليل على انه مسبب عنه ، وبديل ان ذكر في غير حديث « انه يكون بمقدار انصرافهم من صلاة الجمعة في الدنيا » .

وموافقة الثواب للعمل في وقته ، وفي قدره حتى يصير جزاءً وافقاً : يقتضي ان العمل سببه ؛ وبديل ان ذلك مذكور في فضل يوم الجمعة في الدنيا والآخرة ، فلم ان ارتباط ثوابه في الآخرة بعمله في الدنيا ؛ وبديل ان فيه عند منصرف الناس من الجمعة رجوع الصالحين الى منازلهم ورجوع الانبياء والصديقين والشهداء الى ربهم .

وهذا مناسب لحالهم في الدنيا ؛ فان الصالح اذا انتقضت الجمعة اشتغل بما ايسح له في الدنيا واولئك اشتغلوا بالتقرب اليه بالتواقل ، فكانوا متقربين اليه في الدنيا بعد الجمعة فقبروا منه بعد الجمعة في الآخرة ، وهذه « المناسبة الظاهرة » المشهود لها بالاعتبار تقتضي ان ذلك التجلي ثواب أعمالهم يوم الجمعة ، واذا كان كذلك فانتفاء الرؤية في حق النساء لعدم شهودهن الجمعة ؛ ولهذا روي انهن يرينه في العيد كما شرع لمن شهود العيد .

فان قيل : ما ذكرتموه من هذه الزيادة امر غريب ! والاحاديث المشهورة المجمع عليها ليس فيها هذه الزيادة فلا يجوز الاعتماد عليها ، والناس كلهم قد سمعوا احاديث الرؤية يوم الجمعة ولم يسمعوها هذه الزيادة .

قلنا : قد تقدم الجواب عن ذلك بما ذكرناه من طرق الحديث وحال
 اصله وزيلاته ، وبيننا ان الزيادة لا ينقص حكمها في الرؤية من حكم اصل الحديث
 نقصاً يمنع إلحاقها به ؛ بل هي إما مكافئة او قريبة او فوق ، واجبنا عما قيل هنا
 وما لم يقل .

فان قيل : « فقد كن للؤمنات يشهدن صلاة الجمعة مع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم » فعل قياس هذا ينبغي لمن شهد الجمعة من النساء ان يشهدن يوم
 للزبد في الجنة .

قلنا : ما كان يشهد الجمعة والجماعة من النساء إلا اقلهن ؛ لان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال : « لا تمتعوا إماء الله مساجد الله ويوتهن خير لمن » متفق عليه .
 وقال : « صلاة احدا كن في غنمها افضل من صلاحها في حجرتها ، وصلاحها
 في حجرتها افضل من صلاحها في دارها ، وصلاحها في دارها افضل من صلاحها
 في مسجد قومها ، وصلاحها في مسجد قومها افضل من صلاحها معي . — او قال —
 خلني » رواه ابو داود . فقد اخبر للؤمنات : ان صلاحهن في البيوت افضل
 لمن من شهود الجمعة والجماعة ، الا « العيد » فانه أمرهن بالخروج فيه ، ولعله
 — والله اعلم — لأسباب :-

(احدها) : انه في السنة مرتين فقبل بخلاف الجمعة والجماعة .

(الثاني) : انه يُنس له بدل خلاف الجمعة والجماعة فان صلاحها في بيتها
 الظهر هو جمعها .

(الثالث) : انه خروج الى الصحراء لذكر الله فهو شبيه بالحج من بعض الوجوه ؛ ولهذا كان العيد الاكبر في موسم الحج موقفة للحجيج ، ومعلوم ان الصحايات اذا علمن ان صلاتهن في بيوتهن افضل لم يتفق اكثرهن على ترك الافضل ؛ فان ذلك يلزم ان يكون افضل القرون على للفضول من الاعمال .

فان قيل : هذا التفضيل إنما وقع في حق من بعد الصحايات لما أحدث النساء ما أحدثن ، ولأن من بعد الرسول من الأئمة لا يساويه ؛ فأما الصحايات فصلاتهن خلف النبي صلى الله عليه وسلم كانت افضل ، ويكون هذا الخطاب عاما خرج منه القرن الأول ؛ فان تخصيص العموم جائز .

قلنا : هذا خلاف ما علم بالاضطرار من لغة العرب والعجم ، وخلاف ما علم بالاضطرار من دين المسلمين ، وخلاف ما فطر الله عليه العقلاء ، وخلاف ما اجمع المسلمون عليه ؛ وذلك لأن قوله : « لا تمنعوا إمام الله مساجد الله ! » وبيوتهم خير لمن « قد اجمع المسلمون على ان الحاضرين تحقق دخولهم فيه . واختلفوا في القرن الثاني والثالث هل يدخلون بطلق الخطاب ام بدليل منفصل ؟ فيه قولان ، فاما دخول الغائب دون الحاضر فمتنع باتفاق .

ثم اللغة تحيله فان قوله : « لا تمنعوا إمام الله » لا ريب انه خطاب للصحابة - رضي الله عنهم - ابتداء ، فكيف يحيل اللغة ان لا يدخلوا فيه . ويدخل فيه من بعدهم ؛ اهل اللغة لا يشكون ان هذا مجتمع .

ثم قد علنا بالاضطرار ان اوامر القرآن والسنة شملت الصحابة ثم من بعدهم ، وقد يقال او يتوجه في بعضها : انها شملتهم دون من بعدهم فاما اختصاص من بعدهم بالاوامر الخطائية دونهم فهذا لا وجود له .

واما مخالفته « للفطر » فما من سليم العقل يعرض عليه هذا الا انكره اشد الانكار ، ثم هب هذا امكن في قوله : « لا تمنعوا إمام الله مساجد الله » فكيف بقوله : « صلاة احدا كن في مسجد قومها افضل من صلاحها معي ، او خلقي » ؟ اليس نصا في صلاحهن في بيوتهن في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم خلفه ؟ وصلى الله على محمد .

سُئِلَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى :

ما هو « لقاء الله سبحانه ؟ » الذي وصف بظنه الحاشعين بقوله تعالى :
(الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) ، وأمر بعلمه للتقين في
قوله تعالى : (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْمَلُوا لَكُمْ مَلَأَوْهُ) ، وبشر بالاقرار به عند المصيبة
الصابرين ، وأشار الى اتیان اجله للراغبين بقوله تعالى : (مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ
فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ) واشتهر ذكره في غير حديث من كلام سيد المرسلين ،
كقوله في دعائه : « لَقَاؤُكَ حَقٌّ » وقوله : « مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ ،
وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ » الحديث .

وهل يصح قول بعض المفسرين من انه متعلق بمحنوف تقديره جزاء
رهبهم او نحوه ، بكونه مما لا يصح ان يضاف الى الله تعالى حقيقة ، فيستحيل
ظاهره ويكون المراد منه غير ظاهره ، ويصار فيه الى تأويل معين ؟ ام هو
مستغن عن ذلك لجوازه في نفسه ؟ وكيف يتصور منا محبة من لا نعرفه ،
ولا نطلع عليه ؟ ام كيف يتأتى شوقه وحنين القلوب اليه ، وإثارة
على ما سواه ، مما هو عندنا معروف ولقلوبنا مألوف ؟ ولتأبه منقعة عاجلة ،
ولذة حاصلة .

وقد قالت عائشة رضي الله عنها : كراهية الموت وكلنا نكره الموت . فرد صلى الله عليه وسلم قولها بما تضمنه الحديث « من رؤية المؤمن ماله عند الله من النعيم ، فأحب الله لقاءه » الحديث .

وقد يعترض على هذا سؤال ، وهو انه اذا كان جبه اللقاء لما رآه من النعيم فالحجة حينئذ للنعيم العائد اليه ، لا لجود لقاء الله تعالى ، فكيف يجازى عليه بحب الله تعالى لقاءه ومحبه غير خالصة ، وانما يتقبل الله من الأعمال ما كان خالصاً .

ينونا لنا هذه الأمور البيان الشافي ، بالجواب الصحيح الكافي ، طلباً للأجر الوافي إن شاء الله تعالى .

فأجاب رضي الله عنه وأرضاه : الحمد لله . « اما اللقاء » فقد فسرهُ طائفة من السلف والخلف بما يتضمن المعاينة والمشاهدة ، بعد السلوك والمسير ، وقالوا : ان لقاء الله يتضمن رؤيته سبحانه وتعالى ، واحتجوا بآيات « اللقاء » على من انكر رؤية الله في الآخرة من الجهمية ، كالمعتزلة وغيرهم .

وري عن عبد الله بن المبارك انه قال . في قوله : (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً) ولا يرآني ، أو قال : ولا يخبر به احداً ، وجعلوا اللقاء يتضمن معنيين :

(احدهما) : السير الى الملك (والثاني) معاينته . كما قال : (يا ايها الانسان

انك كادح الى ربك كدحاً فلياقبه) ، فذكر انه يكدح إلى الله فلياقبه ،
والكدح اليه يتضمن السلوك والسير اليه ، واللقاء بمقبحه .

واما للمعينة من غير مسير اليه - كمعينة الشمس والقمر - فلا يسمى لقاء .
وقد يراد باللقاء الوصول الى الشيء ، والوصول الى الشيء بحسبه .

ومن دليل ذلك ان الله تعالى قد قال : (إذا لقيتم فئة فاثبتوا) ، (وإذا
لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار) ، وقال : (وإذا لقوا الذين آمنوا
قلوا آمنا ، وإذا خلوا الى شياطينهم قالوا إنا معكم) الآية . وقال : (وإذا لقوا
الذين آمنوا قلوا آمنا ، وإذا خلا بعضهم الى بعض قالوا : اتحدتوهم بما فتح
الله عليكم ؟) وقال : (وإذا يركضهم إذ التقيتم في امينكم قليلاً وقليلكم في
اعينهم) . وقال تعالى : (قد كان لكم آية في فتنين التتافئة يتقاتل في سبيل الله
واخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين) .

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « لا تمنوا لقاء العدو
واسألوا الله العافية ، فإذا لقيتموهم فاصبروا » ، وفي الصحيحين عن ابي هريرة انه
لقي النبي صلى الله عليه وسلم في طريق من طرق المدينة وهو جنب ، فانقلت
فنهض فانقل ! ففقدته النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما جاء قال : « ابن كنت ؟ »
قال يارسول الله ! لقيتني وأنا جنب ، فكهرت ان اجالسك حتى اغتسل . فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم : « سبحان الله ! ان المؤمن لا ينجس » وفي لفظ :

لقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في مسلم عن حذيفة ايضاً ان رسول الله عليه وسلم لقيه وهو جنب ، فذكر معناه .

وفي صحيح مسلم عن بريدة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أمر اميراً على جيش او سرية او صاه في خاصة نفسه بتقوى الله ، ومن معه من المسلمين خيراً ، ثم قال : « اغزوا بسم الله في سبيل الله ، قاتلوا من كفر بالله ، اغزوا ولا تغلوا ، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليداً ، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى ثلاث خصال ، الحديث .

وفي حديث عتبة بن عبيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « القتل ثلاثة : رجل مؤمن جاهد بآله ونفسه في سبيل الله ، حتى إذا لقي عدواً قاتلهم حتى يقتل فذلك الشهيد للفتخر في خيمة الله تحت ظل عرشه ، لا يفضل الا الثيود بدرجة الثبوة ، ورجل فرق على نفسه من الذنوب والخطايا جاهد بنفسه وماله في سبيل الله ، حتى إذا لقي العدو قاتل حتى قتل ، فقصصة تحت ذنوبه وخطايا ، ان السيف محاء للخطايا وادخل من اي ابواب الجنة شاء ، فان لها ثمانية ابواب ولجهنم سبعة ابواب ، وبعضها افضل من بعض ، ورجل منافق جاهد بنفسه وماله حتى إذا لقي العدو قاتل في سبيل الله حتى قتل ، فان ذلك في النار ، ان السيف لا يحمر التفاق ، رواه احمد وابو حاتم في صحيحه ، ومثل هذا كثير في كلام العرب كقول الشاعر :

متى ما تلتقي فرد من ترجو وابو السنل^(١)

(١) محرر البيت من معاده .

ويستعمل « اللقاء » في لقاء العدو ، ولقاء الولي ، ولقاء المحبوب ، ولقاء المكروه ، وقد يستعمل فيما يتضمن مباشرة للملاقاة ومحامسة مع اللقاة والألم . كما قال : « اذا التقا الحتانان وجب الفصل » ، وفي الحديث الصحيح : « إذا قدم بين شعبا الأربع والتزق الحتانان فقد وجب الفصل » .

ومن نحو هذا قوله : (ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم) وقوله : (فوقام الله شر ذلك اليوم ولقسام نضرة وسروراً) وقوله : (اولئك يميزون الغرقة بما صبروا ويلقون فيها تحية وسلاماً) ، ويقال : فلان لقي خيراً ، ولقي شراً ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إنكم ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض » .

وقد يقال : ان « اللقاء » في مثل هذا يتضمن معنى المشاهدة ، كما قال تعالى (ولقد كنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه فقد رأيتموه) ، لأن الانسان يشاهد بنفسه هذه الأمور . وقد قيل : ان الموت نفسه يشهد ويرى ظاهراً . وقيل : المرئي اسبابه .

وقد جاء في الكتاب والسنة الفاظ من نحو « لقاء الله » كقوله : (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة) ، وقوله : (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق ؟ قالوا بلى . وربنا !) وقوله : (وعرضوا على ربك صفاً لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة) وقوله : (ان ربك بالمرصاد) وقوله : (إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه) ، وقوله : (كلا لاوزر

الى ربك يومئذ المستقر) ، وقوله : (ان الى ربك الرجعى) ، وقوله : (إنا لله
وانا اليه راجعون) ، وقوله : (اليه للصير) ، وقوله : (إنا النينا اليهم ثم ان
علينا حسابهم) .

لكن يلزم هؤلاء « مسألة » تكلم الناس فيها ، وهي ان القرآن قد اخبر
انه يلقاه الكفار ويلقاه المؤمنين ، كما قال : (يا ايها الانسان انك كادح الى
ربك كدحاً فلاقيه . فأما من أوتي كتابه يمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً
وينقلب الى اهله مسروراً ، ولما من اوتي كتابه وراه ظهره فسوف يدعو ثبورا
ويصلى سعيراً)

وقد تنازع الناس في الكفار هل يرون ربهم مرة ثم يحتجب عنهم ام
لا يرونه بحال تمسكا بظاهر قوله : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ؛
ولأن الرؤية اعظم الكرامة والتعظيم ، والكفار لاحظ لهم في ذلك .

وقالت طوائف من اهل الحديث والتصوف : بل يرونه ثم يحتجب ، كما دل
على ذلك الأحاديث الصحيحة التي في الصحيح وغيره ، من حديث ابى سعيد
وابى هريرة وغيرهما مع موافقة ظاهر القرآن ، قالوا وقوله : (لمحجوبون) يشمر
بأنهم عابنوا ثم حجبا ، ودليل ذلك قوله : (انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ؛
فلم ان الحجب كان يومئذ . فيشمر بأنه يختص بذلك اليوم ، وذلك انما هو في
الحجب بعد الرؤية . فأما للمنع الدائم من الرؤية فلا يزال في الدنيا والآخرة .

قالوا : ورؤية الكفار ليست كرامة ولا نعيماً ؛ اذ « اللقاء » ينقسم الى لقاء على وجه الاكرام ولقاء على وجه العذاب ، فهكذا الرؤية التي يتضمنها اللقاء .

ومما احتجوا به الحديث الصحيح حديث سفيان بن عيينة ، حدثنا سهل ابن أبي صالح عن أبيه عن ابي هريرة : « هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ؟ » وقد روى مسلم وأبو داود واحمد في المسند وابن خزيمة في التوحيد وغيره قال : قالوا : يا رسول الله ! هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : « هل تضارون في رؤية الشمس ليست في سحابة ؟ » قالوا : لا . قال : « والذي نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم إلا كما تضارون في رؤية أحدهما » . قال : « فيلقى العبد فيقول : أي فل ! ألم اكرمك واسودك ، وأزوجك ، وأسخر لك الخيل والابل ، وأترك رأس وتربع ؟ فيقول : بلى . يارب : قال فيقول : فظننت انك ملاقي . فيقول : لا . فيقول : فاني أنساك كما نسيتي . ثم قال يلقي الثاني فيقول له : مثل ذلك . فيقول : أي رب آمنت بك وبكتابك وبرسلك ، وصليت وصمت وتصدق ، وبثني بخير ما استطاع . فيقول : ههنا إذا . قال : ثم يقال الآن نبئت شاهدنا عليك ، وبتفكر في نفسه من ذا الذي يشهد علي ؟ ! فيختم على فيه ، ويقال لفضله انطقي ، فتسطق لحنه ولحمه وعظامه بما كان يعمل فذلك المتناقض ليعذر من نفسه ، وذلك الذي يسخط الله عليه ، وتمام الحديث قال : ثم ينادي مناد ألا تتبع كل امة ما كانت تعبد ، فتتبع الشياطين والصابغ أولياؤهم الى جهنم ؛ وبقينا ايها المؤمنون فيأتينا ربنا ، فيقول : ما هؤلاء ؟ فنقول : من عباد الله المؤمنين آمنوا بربنا ولم نشرك به شيئاً ، وهو ربنا تبارك وتعالى ، وهو

يأتينا وهو يثبنا ، وهو ذا مقامنا حتى يأتينا ربنا ، فيقول : انا ربكم . فيقول : انطلقوا . فتطلق حتى تأتي الجسر ، وعليه كلاب من نار تحطف ، عند ذلك حلت الشفاعة لي ، اللهم سلم اللهم سلم فإذا جاوزوا الجسر فكل من انفق زوجاً من المال في سبيل الله مما يملك فتكلمه خزنة الجنة تقول : يا عبد الله ! يا مسلم ! هذا خير . فقال : ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله ! ان هذا هبد لا توى عليه ، يدع باباً وبلغ من آخر ؟ ف ضرب كتفه وقال : « انى ارجو ان تكون منهم » قال سفيان بن عينة حفظه انا وروح بن القاسم ، وردده علينا مرتين او ثلاثاً .

وسئل سفيان عن قوله : « ترأس وتربع » فقال كان الرجل إذا كان رأس القوم كان له الرابع وهو الربع . وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم : حيث قال يا رسول الله ائني على دين قال : « انا اطم بدينك منك انك مستحل الرابع ولا يحل لك » .

وهذا الحديث معناه في الصحيحين وغيرهما من وجوه متعددة ، يصدق بعضها بعضاً ؛ وفيه انه سئل عن الرؤية فأجاب بثبوتها ، ثم اتبع ذلك بتفسيره وذكر انه يلقاه العبد ، وللتأفق ، وانه يخاطبهم .

وفي حديث ابي سعيد وابي هريرة انه يتجلى لهم في القيامة مرة للمؤمنين والمتأففين ، بعدما تجلى لهم اول مرة ، وسجد المؤمنون دون المتأففين ، وقد بسط الكلام على هذه المسألة في غير هذا الموضع .

وأما الجهمية من المعتزلة وغيرهم ، فيمتنع على أصلهم لقاء الله ؛ لأنه يمتنع
عندهم رؤية الله في الدنيا والآخرة ، وخالفوا بذلك ما تواترت به السنن عن النبي
صلى الله عليه وسلم .

وما اتفق عليه الصحابة وأئمة الاسلام من ان المؤمنين يرون ربهم في
الآخرة ، واحتجوا بحجج كثيرة عقلية ونقلية ، قد يناسفها مبسوطاً ، وذكرنا
دلالة العقل والسمع على جواز الرؤية .

وهذه « المسألة » من الأصول التي كان يشتد نكير السلف والأئمة على
من خالف فيها ، وصنفوا فيها مصنفات مشهورة .

(والثاني) : ان عندهم لا يتصور الكسح اليه ، ولا العرض عليه ، ولا
الوقوف عليه ، ولا ان يحبه العبد ولا ان يبغده ، ولا ان يشار إليه ولا ان
يرجع اليه ، ولا يؤوب اليه ؛ إذ هذه الحروف تقتضي ان يكون حال العبد
بالنسبة اليه في الآخرة — وبينهما فضل — يقتضي تقريباً إليه ودنواً منه ، وان
يكون حال العبد بالنسبة اليه مخالف لحاله في الدنيا ، وهذا كله محال عندهم ، فاتهم
لا يقرون بأن الخالق مباين للمخلوق — كما اتفق السلف والأئمة ، وصرحوا بأنه
مباين للخلق ؛ ليس داخلياً في المخلوقات ، ولا المخلوقات داخلة فيه — بل تارة
يجعلونه حالاً بذاته في كل مكان ؛ وتارة يجعلون وجوده عين وجود المخلوقات ،
وتارة يصفونه بالأمر السلية المحضة ؛ مثل كونه غير مباين للعالم ولا حال فيه
فهم بين امرين :

إما ان يصفوه بما يقضي عدمه وتعطيله، فينكرونه وان كانوا يقرون به، فيجمعون — في قولهم — بين الاقرار والانكار ، والنفي والاثبات . وقد بصرح بعضهم بصحة الجمع بين التقيضين ، ويقول : ان هذا غاية التحقيق والعرفان .

ولما ان يصفوه بما يقضي انه عين المخلوقات او جزء منها ، او صفة لها ، وذلك ايضاً يقضي قولهم بعدم الخالق ، وتعطيل الصانع ؛ وان كانوا مقرين بوجود موجود غيره وان جعلوه إياه . ثم يجدون في المخلوقات مباناً في ربوبية المخلوق ، فيقولون بالجمع بين التقيضين — كما تقسم — .

وقد يقولون بمباداة الأصنام ، وان عباد الأصنام على حق ، وعباد العجل على حق ، وانه ما عبد غير الله قط ؛ إذ لا غير عدم ؛ بل الوجود واحد ، ويقولون بامتاع النعمة اليه وانه يمكن ان يتقرب اليه ويصل اليه ، وهم يقولون : ما عدم في البداية فيسمى الى الغاية ؛ بل هو عين اللصو ، فكيف يدعو إلى نفسه ؟ .

وكلام السلف والائمة في ذم الجهمية وتكفيرهم كثير جداً .

وهؤلاء ومن وافقهم على بعض اقوالهم التي تنفي حقيقة اللقاء ، يتأولون « اللقاء » على ان المراد به لقاء جزاء ربهم ، ويقولون إن الجزاء قد يرى ، كما في قوله : (ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ؟ قل : إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين . فلما رأوه زلفة سيئت وجوه الذين كفروا وقيل هذا الذي

كنتم به تدعون) ، فان ضمير للفعل في راوه عائد الى الوعد ، والمراد به للوعد
اي فلما راوا ما وعدوا سيئت وجوه الذين كفروا .

ومن قال ان الضمير عائد هنا إلى الله فقوله ضعيف ، وفساد قول الذين
يجعلون المراد « لقاء الجزاء » دون لقاء الله معلوم بالاضطرار ، بعد تدبر الكتاب
والسنة ، يظهر فسادهم من وجوه : —

(احدها) : انه خلاف التفسير للأئمة من الصحابة والتابعين .

(الثاني) : ان حذف للمضاف اليه يقارنه قرائن فلا بد ان يكون مع
الكلام قرينة تبين ذلك ، كما قيل في قوله : (واسأل القرية التي كنا فيها) ،
ولو قال قائل : رايت زيدا ، او لقيته مطلقاً ، واراد بذلك لقاء ابيه او غلامه
لم يجز ذلك في لغة العرب بلانزع ، ولقاء الله قد ذكر في كتاب الله وسنة رسوله
في مواضع كثيرة ، مطلقاً غير مقترن بما يدل على انه اريد بلقاء الله لقاء بعض
مخلوقاته من جزاء او غيره .

(الثالث) : أن اللفظ إذا تكرر ذكره في الكتاب ، ودار مرة بعد مرة
على وجه واحد ، وكان المراد به غير مفهومه ومقتضاه عند الاطلاق ، ولم يبين
ذلك كان تدليسا وتليسا ، يجب أن يبان كلام الله عنه ، الذي اخبر انه شفاه لما
في الصدور ، وهدى ورحمة للمؤمنين ، وانه بيان للناس ، واخبر ان الرسول
قد بلغه البلاغ المبين ، وانه بين للناس ما نزل إليهم ، واخبر ان عليه ياتنه ، ولا

يجوز ان يقال : ما في العقل دلالة على امتناع إرادة هذا المعنى هو القرينة التي دل
المخاطبين على الفهم بها : لوجهين .

(احدهما) : ان يقال : ليس في العقل ما يناق ذلك ؛ بل الضرورة العقلية ،
والبراهين العقلية توافق ما دل عليه القرآن ، كما قال : (ويرى الذين اوتوا العلم
الذي انزل إليك من ربك هو الحق) وما يذكر من الحجج العقلية المخالفة لمدلول
القرآن ، فهو شبهات فاسدة عند من له خبرة جيدة بالمعقولات ، دون من يقلد
فيها بغير نظر تام .

(الثاني) : انه لو فرض ان هناك دليلا عقليا يناق مدلول القرآن لكان
خفيا دقيقا ، ذا مقدمات طويلة مشكلة متنازع فيها ، ليس فيها مقدمة متفق عليها
بين العقلاء ؛ إذ ما يذكر من الأدلة العقلية المخالفة لمدلول القرآن هي شبهات
فاسدة كلها ليست من هذا الباب .

ومعلوم ان المخاطب - الذي اخبر انه بين للناس ، وان كلامه بلاغ مبين ،
وهدى للناس - إذا اراد بكلامه ما لا يدل عليه ولا يفهم منه إلا بمثل هذه
القرينة لم يكن قد بين وهدى ؛ بل قد كان لبس واضل ، وهذا مما اتفق المسلمون
على وجوب تنزيه الله ورسوله ؛ بل وعامة الصحابة والأئمة من ذلك .

(الرابع) : ان قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه : « اللهم
لك الحمد انت رب السموات والأرض ومن فيهن ، ولك الحمد انت قويم
السموات والأرض ومن فيهن ، ولك الحمد انت نور السموات والأرض ومن

فبين ، انت الحق ، وقولك الحق ، ولقاءك حق ، والجنة حق ، والنار حق ،
والتيون حق ، ومحمد حق ؛ اللهم لك اسلمت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت ،
وإليك انبت ، وإليك حاكت ، وبك خاصمت ، اللهم اغفر لي ما قدمت وما
أخرت ، وما أسررت وما أعلنت ، وما أنت أعلم به مني ، أنت إلهي لا إله إلا أنت
وفي لفظ : « اعوذ بك ان تضلني ؛ أنت الحي الذي لا تموت ، والجن والانس
يموتون » .

وفي الحديث فرق بين لقاءه ، وبين الجنة والنار . والجنة والنار تتضمن
جزاء المطيعين والعصاة ، فلم ان لقاءه ليس هو لقاء الجنة والنار .

(الخامس) : ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر في غير حديث ما يبين لقاء
العبد ربه ، كما في الصحيحين عن عدي بن حاتم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال : « ما منكم من احد إلا سيكلمه الله ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان ؛
فينظر ايمن منه فلا يرى إلا شيئاً قممه ، وينظر اשמأ منه فلا يرى إلا شيئاً قدمه ،
فتستقبله النار ؛ فمن استطاع ان يتقي النار ولو بشق تمره فليفعل ، فان لم يستطع
فبكلمة طيبة » الى امثال ذلك من الأحاديث .

(السادس) : انه لو أريد « بقاء الله » بعض المخلوقات - اما جزاء واما غير
جزاء - لكان ذلك واقعاً في الدنيا والآخرة ، فكان العبد لا يزال ملاقياً لربه ،
ولما علم المسلمون بالاضطرار من دين الاسلام ان لقاء الله لا يكون الا بعد الموت :
علم بطلان ان « اللقاء » لقاء بعض المخلوقات . ومعلوم ان الله قد جازى خلقاً على

اعمالهم في الدنيا بخير وشر ، كما جازى قوم نوح ، وعاد ، وثمود ، وفرعون ؛ وكما جازى الانبياء واتباعهم ، ولم يقل مسلم ان لقاء هذه الأمور في الدنيا لقاء الله ، ولو قال قائل ان لقاء الله جزاء مخصوص وهو الجنة مثلاً ، او النار لقليل له ليس في لفظ هذا [لقاء] مخصوص ، ولا دليل [عليه] ، وليس هو بأولى من ان يقال لقاء الله تعالى لقاء بعض ملائكته ، او بعض الشياطين ، وأمثال ذلك من التحككات الموجودة في الدنيا والآخرة ؛ إذ ليس دلالة اللفظ على تعيين هذا بأولى من دلالة على تعيين هذا فيبطل ذلك :

(الوجه السابع) : ان «لقاء الله» لم يستعمل في لقاء غيره ، لا حقيقة ولا مجازاً ولا استعمل لقاء زيد في لقاء غيره اصلاً ؛ بل حيث ذكر هذا اللفظ فأنما يراد به لقاء المذكور ؛ إذ ما سواه لا يشعر اللفظ به ، فلا يدل عليه .

(الوجه الثامن) : أن قوله : (هو الذي صلى عليكم وملائكته ، لينخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بللّومنين رحيمًا ، تحيتهم يوم يلقونه سلام واحد لهم أجرًا كريماً) فلو كان «اللقاء» هو لقاء جزائه لكان هو لقاء الأجر الكريم الذي اهداهم ، وإذا أخبر بأنهم يلقون ذلك لم يحسن بعد ذلك الاخبار بأعداده ؛ إذ الأعداد مقصوده الوصول ، فكيف يخبر بالوسيلة بعد حصول المقصود ؛ هذا نزاع بين العلي الذي يسان عنه كلام أوسط الناس فضلاً عن كلام رب العالمين ؛ لا سيما وقد قرن اللقاء بالتحية ، وذلك لا يكون إلا في اللقاء المعروف ؛ لا في حصول شيء من النعم المخلوق .

(الوجه التاسع) : ان قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح :
«من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» أخبر فيه
ان الله يحب لقاء عبد ويكره لقاء عبد ، وهذا يتمتع حملة على الجزاء ؛ لأن الله
لا يكره جزاء أحد ، ولأن الجزاء لا بلقاء الله ؛ ولأنه ان جاز ان يلقي بعض
المخلوق كالجزاء او غيره جاز ان يلقي العبد ، فالمحذور الذي يذكر في لقاء العبد
موجود في لقاءه سائر المخلوقات ، فهذا تعطيل النص . ولما ان يقال : بل هو لاق
لبعضها ، فيتناقض قول الجهمي ويطل .

ودلائل بطلان هذا القول لا تكاد تحصى ، يضيق هذا الاستفتاء عن ذكر
كثير منها فضلا عن أكثرها .

فصل

وأما قول السائل : كيف يتصور منا محبة ما لا نعرفه ، ولا نطلع عليه الى آخره ، فيقال له : هذه مسألة أخرى كبيرة ، وهي مسألة محبة المؤمن ربه ، فإن الكتاب والسنة تنطق بذلك ، كقوله (ومن الناس من يتخذ من دون الله انداداً يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حبا لله) وقوله : (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله ويغفر لكم ذنوبكم) وقوله : (قل ان كان آبائكم ، وأبنائكم ، وأخوانكم ، وأزواجكم ، وعشيرتكم ، وأموال اقترتموها ، وتجارة تخشون كسادها ، ومساكن ترضونها ، احب اليكم من الله ورسوله ، وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره) ، وقوله تعالى : (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) الآية .

وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان : من كان الله ورسوله احب اليه مما سواها ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا الله . ومن كان يكره ان يرجع الى الكفر كما يكره ان يلقى في النار » . وامثال ذلك من النصوص ، وهذه المحبة على حقيقتها عند سلف الأمة وأئمتها ومشائخها ، واول من انسكر حقيقتها شيخ الجهمية الجعد بن درهم ، فقتله

خالد بن عبد الله القسري بواسط يوم النحر ، وقال : يا أيها الناس ! ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضع بالجعد بن درهم ، انه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلاً ، ولم يكلم موسى تكليماً ، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً !!! ثم نزل فذبحه .

فان هؤلاء أنكروا حقيقة « الحلة » : لأن الحلة كالحة ، وأنكروا حقيقة « التكليم » وجعلوا التكليم ما يخلقه في بعض الأجسام ، او هو من جنس الالهام ، حتى ادعى طوائف منهم ان احدنا قد يحصل له التكليم كما حصل لموسى عليه السلام ، بل سمع عين ماسمه موسى ، والله تعالى قد بين اختصاص موسى بذلك من سائر الأنبياء ، فكيف من سائر المؤمنين والأولياء ، كما قال تعالى : (إنا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والذين من بعده ، وأوحينا الى ابراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط) الى قوله : (وكلم الله موسى تكليماً) ففرق بين الإيحاء والتكليم ، كما فرق بين الإيحاء والتكليم من وراء حجاب في قوله : (وما كان لبشر ان يكلمه الله إلا وحياً او من وراء حجاب) وكما بين هذه الخاصة في قوله : (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) .

ثم هؤلاء الذين أنكروا حقيقة المحبة لم يمكنهم انكار لفظها ؛ لأنه جاء في الكتاب والسنة ففسروا محبته بعبادته وطاعته ، وامثال امره . او محبة اوليائه ونحو ذلك مما يضاف اليه ؛ ولو علموا ان محبوب الغير لا يكون محبوباً إلا اذا كان

ذلك الغير محبوباً فيكون هو المحبوب بالذات ، والوسائل يحبون بالعرض . ولو تدبروا قوتهم لعلموا انه مستحيل ان تحب عبادته أو اولياؤه اذا لم يكن هو محبوباً ، فاذا قدروا انه هو شيء ليس محبوباً لذاته : كانت محبة العمل الذي يحصل الأكل والشرب انما هي في الحقيقة محبة الأكل والشرب والنكاح ، وكان ذلك من جنس محبة سائر المشتبهات ؛ فاذا تكون محبة الله ورسوله انما هي في الحقيقة محبة الأكل والشرب ، اذا كان الله لا يحب لنفسه على رأي هؤلاء .

وهذه « المسألة » اصل عبادة الله . كما ان « للمسألة الأولى » أصل الاقرار بالله ؛ فذلك فيها ذهاب النفس والمال ، كما قال تعالى : (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بأن لهم الجنة) الآية .

ولهذا نعت المحبين المحبوبين بقوله : (أدلة على المؤمنين أئمة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم) بل اصل « الولاية » الحب ، واصل « العداوة » البغض ، وإنكار الحب والبغض يتضمن إنكار ولاية الله وعداوته ، كما إنكر بعض الفقهاء قوله : « انه لا يزمن عادية » وقوله : (لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء) وهذا باب طويل . وقد كتبت في هذين الأصلين عدداً يبلغ أكثر من الأسفار . وكلام الاولين والآخرين من اهل العلم والایمان موجود في هذا .

فقول القائل : كيف تصور عبادة من لا نعرفه : إذ الإيمان بما لا نعرفه ، او الطاعة لما لا نعرفه . او التسبيح والتحميد بما لا نعرفه ونحو ذلك من

العبادات : فهذه الامور لا يمكن ان تتعلق بمجهول من كل وجه ؛ إذ ذلك محتمس ، لا يجب ان تكون معرفته للعبود المحبوب كعرفته بنفسه ؛ بل ليس لنا في الوجود من نجهه او نبغضه ؛ ونحن نعرفه كعرفة الله به ، والمعرفة قد تكون من جهة الاستدلال والنظر .

ولارب ان المؤمنين يعرفون ربهم في الدنيا ويتفاوتون في درجات العرفان ، والنبي صلى الله عليه وسلم اعلننا بالله . وقد قال : « لا احصي ثناء عليك ، انت كما اثنيت على نفسك » وهذا يتعلق بمعرفة زيادة المعرفة ونقصها ، للتعلاقة بمسألة زيادة الايمان ونقصه ، وهي مسألة كبيرة .

والذي مضى عليه سلف الامة وأئمتها : ان نفس الايمان الذي في القلوب يتفاضل ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « اخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان » واما زيادة العمل الصالح الذي على الجوارح ونقصانه فتفق عليه ، وان كان في دخوله في مطلق الايمان نزاع ، وبعضه لفظي ، مع ان الذي عليه ائمة اهل السنة والحديث - وهو مذهب مالك ، والشافعي ، وغيرهم - ان الايمان قول وعمل ، يزيد وينقص .

وأئمة المسلمين اهل للمذاهب الاربعة وغيرهم - مع جميع الصحابة والتابعين لهم باحسان - متفقون على ان المؤمن لا يكفر بمجرد الذنب كما تقوله الخوارج ؛ ولا يسلب جميع الايمان كما تقوله المعتزلة ؛ لكن بعض الناس قال : ان ايمان الخلق مستو ، فلا يتفاضل ايمان ابي بكر وعمر وايمان الفساق ؛ بناء على ان التصديق بالقلب واللسان ، او بالقلب ، وذلك لا يتفاضل .

وأما عامة السلف والأئمة فنعدم ان إيمان العباد لا يتساوى ، بل يتفاضل ، وإيمان السابقين الأولين أكمل من إيمان اهل الكبر المجرمين . ثم النزاع مبني على الأصلين .

(احدها) : العمل . هل يدخل في مطلق الايمان ؟ فان العمل يتفاضل بلا نزاع . فمن ادخله في مطلق الايمان قال : يتفاضل . ومن لم يدخله في مطلق الايمان احتاج الى (الأصل الثاني) وهو ان ما في القلب من الايمان هل يتفاضل ؟ فظن من نفي التفاضل ان ليس في القلب — من محبة الله ، وخوفه ورجائه ، والتوكل عليه وأمثال ذلك مما قد يخرج هؤلاء عن محض التصديق — ما هو متفاضل بلا ريب ، ثم نفس التصديق ايضاً متفاضل من جهات :

(منها) ان التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم قد يكون مجملاً ، وقد يكون مفصلاً ، والمفصل من الجمل ؛ فليس تصديق من عرف القرآن ومعانيه ، والحديث ومعانيه ، وصدق بذلك مفصلاً كمن صدق ان محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واكثر ما جاء به لا يعرفه او لا يفهمه .

(ومنها) : ان التصديق للمستقر للذكور اتم من العلم الذي يطلب حصوله مع الغفلة عنه .

(ومنها) : ان التصديق نفسه يتفاضل كنهه ؛ فليس ما اتى عليه البرهان بل تشهد له الاعيان ، وأميظ عنه كل اذى وحسبان ، حتى بلغ اعلى الدرجات ؛ درجات الايقان ، كعصديق زعرته الشهات ، وصدفته الشهوات . ولعب به

التقليد ، ويضعف لشبهه للمعاد الغيبد ، وهذا امر يجده من نفسه كل
منصف رشيد .

ولهذا كان المشائخ -- اهل للمعرفة والتحقيق ، السالكون الى الله اقصد
طريق -- متفقين على الزيادة والنقصان في الايمان والتصديق ، كما هو مذهب
اهل السنة والحديث في القديم والحديث ، وهذه مسائل كبار ، لا يمكن فيها إلا
الاطناب بمثل هذا الجواب .

فصل

واما قول السائل : قد يمترض على هذا السؤال ، وهو اذا كان حب اللقاء لما رآه من النعيم ، فالحجة حينئذ للنعيم العائد عليه ، لا لمجرد لقاء الله .

فيقال له : ليس كذلك ؛ ولكن لقاء الله على نوعين : « لقاء محبوب » و « لقاء مكروه » كما قال سليمان بن عبد الملك لأبي حازم سلمة بن دينار الامرج : كيف القدوم على الله تعالى ؟ فقال : المحسن كالفائب يقدم على مولاه ، ولما للمسيء كالأبق يقدم به على مولاه .

فلما كان اللقاء نوعين — وإنما يميز أحدهما عن الآخر في الاخبار بما يوصف به هذا اللقاء ، وهذا اللقاء — وصف النبي صلى الله عليه وسلم « اللقاء المحبوب » بما تقدمه البشرى بالخير ، وما يقترن به من الاكرام ، و « اللقاء المكروه » بما يتقدمه من البشرى بالسوء ، وما يقترن به من الالهانة ؛ فصار المؤمن مخبرا بأن لقاءه لله لقاء محبوب ، والكافر مخبرا بأن لقاءه لله مكروه ؛ فصار للمؤمن يحب لقاء الله . وصار الكافر يكره لقاء الله ، فأحب الله لقاء هذا ، وكره لقاء هذا (جزاء وفاقا) .

فان الجزاء بذلك من جنس العمل ، كما قال صلى الله عليه وسلم : «الراحمون

يرحمهم الرحمن، ارحموا ترحموا، ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء، وبما قال صلى الله عليه وسلم: «من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسر على مصريسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة. والله في عون العبد ما كان العبد في عون اخيه».

وفي الحديث الصحيح الالهي: «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه، ومن تقرب الي شبرا تقربت منه ذراعاً ومن تقرب الي ذراعاً تقربت منه باعاً، ومن اتاني يمشي اتينته هرولة» وقال صلى الله عليه وسلم: «من كان له لسانان في الدنيا كان له لسانان من نار يوم القيامة» وقال: «من استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون صب في أذنيه الآنك يوم القيامة» وقال: «لا تزال المسألة بالرجل حتى يجيء يوم القيامة وليس في وجهه مزعة لحم».

وقال تعالى: (وليمضوا وليصفحوا ألا تحبون ان يغفر الله لكم) وقال تعالى: (إن تبدوا خيراً أو تحفوه أو تعفوا عن سوء فإن الله كان عفواً قديراً) ومثل هذا في الكتاب والسنة كثير، يبين فيهما ان الجزاء من جنس العمل.

وفي الحديث الصحيح الذي رواه البخاري في صحيحه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: «يقول الله: من عادى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة، وما تقرب الي عبدي بمثل اداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي

يتقرب الي بالتواقل حتى اجه ، فاذا أحيته كنت سمحه الذي يسمع به ، وبصره
الذي يبصر به ، ويد له التي يطش بها ، ورجله التي يمشي بها ؛ فبي يسمع ، وبني
يبصر ، وبني يمشي ؛ ولئن سألتني لأعطينه ؛ ولئن استعاذني لأعيذنه ، وما ترددت
عن شيء انا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت واكره
مساءته ، ولا بد له منه .

فبين سبحانه ان العبد اذا تقرب اليه بمحابه من التواقل بعد الفرائض اجه
الرب كما وصف ، وهذا ما احتملته هذه الاوراق من الجواب . والحمد لله
رب العالمين .

قال شيخ الإسلام:

في «رسالة إلى أهل البحرين» واختلافهم في صلاة الجمعة:

والذي أوجب هذا: أن وفدكم حدثونا بأشياء من الفرقة والاختلاف بينكم، حتى ذكروا أن الأمر آل إلى قريب للمقاتلة، وذكروا أن سبب ذلك الاختلاف في «رؤية الكفار ربهم»، وما كنا نظن أن الأمر يبلغ بهذه المسألة إلى هذا الحد، فالأمر في ذلك خفيف.

وإنما اللهم الذي يجب على كل مسلم اعتقاده: أن المؤمنين يرون ربهم في النار الآخرة في عرصة القيامة وبعد ما يدخلون الجنة، على ما تواترت به الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم عند العلماء بالحديث؛ فانه أخبر صلى الله عليه وسلم «أنا نرى ربنا كما نرى القمر ليلة البدر والشمس عند الظهيرة، لا يضام في رؤيته».

و«رؤيته سبحانه» هي أعلى مراتب نعيم الجنة، وغاية مطلوب الذين عبدوا الله مخلصين له الدين؛ وإن كانوا في الرؤية على درجات على حسب قربهم من الله ومعرفتهم به.

والذي عليه جمهور « السلف » أن من جحد رؤية الله في الدار الآخرة فهو كافر ، فإن كان ممن لم يبلغه العلم في ذلك عرف ذلك ، كما يعرف من لم تبلغه شرائع الاسلام ، فإن أصر على الجحود بعد بلوغ العلم له فهو كافر .

والأحاديث والآثار في هذا كثيرة مشهورة قد دون العلماء فيها « كتباً » مثل : « كتاب الرؤية » للدارقطني ، ولأبي نعيم ، وللآجري ، وذكرها المصنفون في السنة كابن بطة ، واللالكائي ، وابن شاهين ، وقبلهم عبد الله بن أحمد ابن حنبل ، وحنبل بن اسحق ، والحلال ، والطبراني ، وغيرهم . وخرجها أصحاب الصحيح واللساند والسنن وغيرهم .

فأما « مسألة الكفار » فأول ما انتشر الكلام فيها وتنازع الناس فيها — فيما بلغنا — بعد ثلاثمائة سنة من الهجرة ، وامسك عن الكلام في هذا قوم من العلماء ، وتكلم فيها آخرون فاختلفوا فيها على « ثلاثة أقوال » مع أنني ما علمت ان أولئك المختلفين فيها تلاعنوا ولا تهاجروا فيها ؛ إذ في الفرق الثلاثة قوم فيهم فضل وهم أصحاب سنة .

والكلام فيها قريب من الكلام في مسألة « محاسبة الكفار » هل يحاسبون ام لا ؟ هي مسألة لا يكفر فيها بالاتفاق ، والصحيح أيضاً ان لا يضيق فيها ولا يهجر ، وقد حكى عن ابي الحسن بن بشار انه قال : لا يصلى خلف من يقول : آمهم يحاسبون . والصواب الذي عليه الجمهور انه يصلى خلف الفريقين ، بل يكاد الخلاف بينهم يرتفع عند التحقيق ؛ مع انه قد اختلف فيها

اصحاب الامام احمد وان كان اكثرهم يقولون : لا يحاسبون ، واختلف فيها غيرهم من اهل العلم واهل الكلام .

وذلك ان « الحساب » قد يراد به الاحاطة بالأعمال وكتابتها في الصحف ، وعرضها على الكفار وتوبيخهم على ما عملوه . وزيادة العذاب ونقصه بزيادة الكفر ونقصه ، فهذا الضرب من الحساب ثابت بالاتفاق .

وقد يراد « بالحساب » وزن الحسنات بالسيئات ليتين ايهما ارجح : فالكافر لا حسنات له توزن بسيئاته ؛ اذ أعماله كلها حابطة وانما توزن لتظهر خفة موازينه لا ليتين رجحان حسنات له . وقد يراد « بالحساب » ان الله : هل هو الذي يكلمهم ام لا ؟ فالقرآن والحديث يدلان على ان الله يكلمهم تكليم توبيخ وتقريع ونبيكيت ، لا تكليم تقريب وتكريم ورحمة ، وان كان من العلماء من أنكر تكليمهم جملة .

والأقوال الثلاثة في « رؤية الكفار » :

(احدها) ان الكفار لا يرون ربهم بحال ، لا للظهر للكفر ولا للسر له ، وهذا قول اكثر العلماء للتأخرين وعليه يدل عموم كلام للتقدمين ، وعليه جمهور اصحاب الامام احمد وغيرهم .

(الثاني) : انه يراه من اظهر التوحيد من مؤمني هذه الأمة ومناقضها وغبرات من اهل الكتاب وذلك في عرصة القيامة ، ثم يحتجب عن المنافقين

فلا يروونه بعد ذلك ، وهذا قول إبي بكر بن خزيمة من أئمة اهل السنة ، وقد ذكر القاضي ابو يعلى نحوه في حديث انيسانه سبحانه وتعالى لهم في الموقف الحديث المشهور .

(الثالث) : ان الكفار يروونه رؤية تعريف وتمذيب — كاللص اذا رأى السلطان — ثم يحتجب عنهم ليظلم عذابهم ويشدد عقابهم ، وهذا قول إبي الحسن ابن سالم واصحابه وقول غيرهم ، وم في الأصول منتسبون الى الامام احمد ابن حنبل ، وإبي سهل بن عبد الله التستري .

وهذا مقتضى قول من فسر « اللقاء » في كتاب الله بالرؤية ؛ إذ طائفة من اهل السنة منهم ابو عبد الله بن بطة الامام قالوا في قول الله : (الذين كفروا بآيات ربهم ولقاءه) ، وفي قوله : (من كان يرجو لقاء الله فان اجل الله لآت) وفي قول الله : (وانها لكبيرة إلا على الخاشعين ، الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم) وفي قوله : (قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله) ، وفي قوله : (قد خسر الذين كذبوا بقاء الله) : ان اللقاء يدل على الرؤية والمعاينة . وعلى هذا المعنى فقد استدلل المثبتون بقوله سبحانه وتعالى : (يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فلاقه) .

ومن اهل السنة من قال « اللقاء » إذا قرن بالتحية فهو من الرؤية ، وقال ابن بطة : سمعت ابا عمر الزاهد اللغوي يقول : سمعت ابا العباس احمد بن يحيى

بقلتا يقول في قوله : (وكان للمؤمنين رحيمًا ، تحيتهم يوم يلقونه سلام) : اجمع
اهل اللغة ان اللقاء ههنا لا يكون إلا معانية ونظرة بالأبصار .

واما « الفريق الأول » فقال بعضهم : ليس الدليل من القرآن على رؤية
المؤمنين ربهم قوله : (تحيتهم يوم يلقونه سلام) وانما الدليل آيات أخر ، مثل
قوله : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) وقوله : (للذين احسنوا الحسنی
وزيادة) ، وقوله : (ان الأبرار لفي نعيم على الأرائك ينظرون) ، وقوله : (لهم
ما يشاءون فيها ولدينا مزيد) ، الى غير ذلك .

ومن اقوى ما يمتسك به للثبوتون : ما رواه مسلم في صحيحه عن سهيل
ابن ابی صالح عن ابيه عن ابی هريرة رضي الله عنه قال : سأل الناس رسول الله
صلی الله عليه وسلم فقالوا : يا رسول الله ! هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال :
« هل تضارون في رؤية الشمس عند الظهيرة ليست في سحب ؟ قالوا : لا
يا رسول الله قال : فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في سحب ؟
قالوا : لا يا رسول الله ، قال : فوالذي نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم
إلا كما تضارون في رؤية احدهما ، قال : فيلقى البسد فيقول : اي فلان ! ألم
اكرمك ؟ ألم اسودك ؟ ألم ازوجك ؟ ألم اسخر لك الخيل والابل واطركك رأس
وتربع ؟ قال : فيقول : بلى يارب ! قال : فظننت انك ملاقي ؟ فيقول : يارب !
لا . قال : فاليوم انساك كما نسيتي . قال : فيلقى الثاني فيقول : ألم اكرمك ؟
الم اسودك ؟ ألم ازوجك ؟ ألم اسخر لك الخيل والابل واطركك رأس وتربع ؟

قال : فيقول : بلى يارب ! قال : فظننت انك ملاقي ؟ فيقول : يارب لا . قال ،
 قال يوم انساك كما نسيتي . ثم بلقي الثالث : فيقول له مثل ذلك . فيقول : يارب
 آمنت بك وبكتابك وبرسلك ، وصليت وصمت وتصدقت ، وبثني بخير
 ما استطاع ، فيقال : الا نبث شاهدنا عليك ، فيتفكر في نفسه من يشهد علي
 فيختم على فيه ، ويقال لفخذه : انطقي فتطق فخذله ولحمه وعظامه بعمله وذلك
 ليعذر من نفسه وذلك للمناقق الذي سخط الله عليه . الى هنا رواه مسلم .

وفي رواية غيره - وهي مثل روايته سواء صحيحة - قال : « ثم ينادي
 مناد الا تتبع كل امة ما كانت تعبد ! قال : فتتبع اولياء الشياطين الشياطين ،
 قال : واتبع اليهود والنصارى اولياءهم الى جهنم ، ثم نبقي ايها المؤمنون ،
 فيأتينا ربنا وهو ربنا فيقول : علام هؤلاء قيام ؟ فنقول نحن عباد الله المؤمنون
 عبدناه وهو ربنا ، وهو آتينا وبثينا وهذا مقامنا . فيقول : انا ربكم فامضوا !
 قال : فيوضع الجسر وعليه كالليب من النار تخطف الناس ، فصد ذلك حلت
 الشفاعة لي ، اللهم سلم ! اللهم سلم ! قال : فاذا جاءوا الجسر فكل من انفق زوجاً
 من المال مما يملك في سبيل الله فكل خزنة الجنة يدعونه : يا عبد الله ! يا مسلم
 هذا خير ، فتعال ! يا عبد الله ! يا مسلم ! هذا خير ! فتعال ! فقال ابو بكر رضي
 الله عنه : يا رسول الله ! ذلك العبد لا توى عليه يدع باباً وبلغ من آخر ، فضرب
 النبي صلى الله عليه وسلم على منكبيه وقال : والذي نفسي بيده اني لأرجو ان
 تكون منهم . »

وهذا حديث صحيح . وفيه ان الكافروالمتناق يلقى ربه . ويقال : ظاهره ان الخلق جميعهم يرون ربهم فيلقى الله العبد عند ذلك .

لكن قال ابن خزيمة والقاضي ابو بعل وغيرهما « اللقاء » الذي في الخبر غير الترائي ؛ لا أن الله تراه لمن قال له هذا القول ، وهؤلاء يقولون : اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان المؤمنين يرون ربهم ؛ لأنهم قالوا : هل نرى ربنا ؟ والضмир عائد على المؤمنين ، فذكر النبي صلى الله عليه وسلم ان الكافر يلقى ربه فيؤخه ، ثم بعد ذلك تتبع كل امة ما كانت تعبد ، ثم بعد ذلك يراه المؤمنون .

يبين ذلك ان في الصحيحين من حديث الزهري عن سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد ، عن ابي هريرة : أن الناس قالوا : يا رسول الله ! هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحب ؟ قالوا : لا . يا رسول الله . قال : فهل تمارون في الشمس ليس دونها سحب ؟ قالوا : لا . قال : فانكم ترونه كذلك ، يحشر الناس يوم القيامة فيقول : من كان يعبد شيئاً فليتبعه ، فمنهم من يتبع الشمس ، ومنهم من يتبع القمر ، ومنهم من يتبع الطواغيت . وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها ، فيأتهم الله فيقول : انا ربكم ! فيقولون : هذا مكاتنا حتى يأتينا ربنا ؛ فاذا جاء ربنا عرفناه ؛ فيأتهم الله في صورته التي يعرفون ، فيقول : انا ربكم ! فيقولون : انت ربنا ، فيعرفونه ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم ، فأكون اول من تجاوز من الرسل بأمتة ؛ ولا

يتكلم يومئذ احد إلا الرسل ، وكلام الرسل يومئذ اللهم سلم سلم ! وفي جهنم كالاليب مثل شوك السعدان ، هل رأيتم شوك السعدان ؟ قالوا نعم . قال : فانها مثل شوك السعدان غير انه لا يعلم قدر عظمتها إلا الله ، تخطف الناس بأعمالهم ، فتنهم من يوبق بعمله ، ومنهم المجازي حتى ينجو ، حتى اذا اراد الله رحمة من اراد من اهل النار امر الله للملائكة ان يخرجوا من كان يعبد الله فيخرجونهم ، ويعرفونهم بآثار السجود ، وحرّم الله على النار ان تأكل أثر السجود ؛ فيخرجون من النار قد امتحشوا ، فيصب عليهم ماء الحياة فينبتون كما تبث الحبة في حميل السيل ، ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد ، ويبقى رجل بين الجنة والنار - وهو آخر اهل النار دخولا الجنة - فيقبل بوجهه قبل النار فيقول : يا رب اصرف وجهي عن النار قد قشبتني رحمها واحرقني ذكائها ، فيقول : هل عسيت ان فعل بك ذلك ان لا تسأل غير ذلك ؟ فيقول : لا وعزتك ، فيعطي الله ما شاء من عهد وميثاق فيصرف الله وجهه عن النار ، فاذا اقبل به على الجنة وراى بهجتها سكّت ما شاء الله ان يسكت ! ثم قال : يا رب ! قدمني عند باب الجنة . فيقول الله له : اليس قد اعطيت اليهود والميثاق ان لا تسأل غير الذي كنت سألت ؟ فيقول : يا رب لا اكون اشقى خلقك . فيقول : هل عسيت ان اعطيتك ذلك ان لا تسأل غير ذلك ؟ فيقول : لا . وعزتك ! لا اسأل غير ذلك ! فيعطي ربه ما شاء من عهد وميثاق ، فيقدمه الى باب الجنة . فاذا بلغ بابها فرأى زهرتها وما فيها من النضرة والسرور فيسكت ما شاء الله ان يسكت فيقول : يا رب ! ادخلني الجنة . فيقول الله : ويحك يا ابن آدم ! ما اغدرتك ! اليس قد اعطيت اليهود والميثاق ان لا تسأل غير

الذي اخطيت؟ فيقول: يا رب لا تجعلني اشقى خلقك، فيضحك الله منه؛ ثم يؤذن له في دخول الجنة، فيقول: تمنّ. فيتمنى حتى اذا انقطعت امنيته قال الله: من كذا وكذا، اقبل يذكره ربه، حتى اذا انتهت به الاماني قال الله: لك ذلك ومثله معه.

قال ابو سعيد الخدري لأبي هريرة رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قال الله: لك ذلك وعشرة امثاله، قال ابو هريرة: لم احفظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا قوله: لك ذلك ومثله معه، قال ابو سعيد: اتى سمعته يقول: لك ذلك وعشرة امثاله.

وفي رواية في الصحيح قال: وابو سعيد مع ابي هريرة لا يرد عليه في حديثه شيئاً حتى اذا قال ابو هريرة: ان الله قال: لك ذلك ومثله معه، قال ابو سعيد الخدري: وعشرة امثاله يا ابا هريرة!

فهذا الحديث من اصح حديث على وجه الأرض، وقد اتفق ابو هريرة وابو سعيد^(١) وليس فيه ذكر الرؤية إلا بعد ان تبسّع كل أمة ما كانت تعبّد.

وقد روى بإسناد جيد من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «يجمع الله الناس يوم القيامة قال: فينادي مناد: يا ايها الناس! ألم ترضوا من ربكم الذي خلقكم وصوركم ورزقكم ان يولي كل إنسان منكم الى من كان يعبد في الدنيا؟ ويتولى قال: ويمثل لمن كان يعبد عيسى شيطان عيسى، ويمثل لمن

(١) يابض بالأمد.

كان يعبد عزيزاً شيطان عزيز ، حتى يمثل لهم الشجرة والعود والحجر ، ويبقى اهل الاسلام جثوماً ؛ فيقال لهم : ما لكم لا تطلقون كما انطلق الناس ؟ فيقولون : ان لنا رباً ما رأيناه بعد ، قال : فيقال : فم تعرفون ربكم اذا رأيتوه ؟ قالوا : لا ، فيقول : ان رأيناه عرفناه . قيل : وما هو ؟ قالوا : يكشف عن ساق ، وذكر الحديث .

ففي هذا الحديث ان المؤمنين لم يروه قبل تجليه لهم خاصة ، واصحاب القول الآخر يقولون : معنى هذا لم يروه مع هؤلاء الآلهة التي يتبعها الناس ، فلذلك لم يتبعوا شيئاً .

يدل على ذلك ما في الصحيحين ايضاً من حديث زيد بن أسلم عن عطاء ابن يسار عن ابي سعيد الخدري قلنا : يا رسول الله ! هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « نعم . فهل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة محوآليس معها سحب ؟ وهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر محوآليس فيها سحب ؟ قالوا : لا يا رسول الله ! قال : ما تضارون في رؤية الله تبارك وتعالى يوم القيامة إلا كما تضارون في رؤية احدهما . اذا كان يوم القيامة اذن مؤذن لتتبع كل امة ما كانت تعبد ! فلا يبقى احد كان يعبد غير الله من الأصنام والأنصاب إلا يتساقطون في النار ، حتى اذا لم يبق الا من كان يعبد الله من بروفاجر ، وغبر اهل الكتاب ؛ فيدعى اليهود ، فيقال لهم : ما كنتم تعبدون ؟ قالوا : كنا نعبد عزير بن الله . فيقول : كذبتهم ، ما اتخذ الله من صاجة

ولا ولد، فماذا تبغون؟ قالوا: عطشنا يا رب فاسقنا! فيشار إليهم الا تردون فيحشرون الى النار كأنها سراب يحطم بعضها بعضاً فيتساقطون في النار، ثم يدعى النصارى فيقال لهم: ما كنتم تعبدون؟ قالوا: كنا نعبد المسيح بن الله! فيقال لهم: كذبتهم، ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد، فماذا تبغون؟ فيقولون: عطشنا يا رب فاسقنا! قال: فيشار إليهم الا تردون. فيحشرون الى جهنم كأنها سراب يحطم بعضها بعضاً فيتساقطون في النار، حتى اذا لم يبق الا من كان يعبد الله من بروفاجر اتانم الله في ادنى صورة من التي راود فيها - وفي رواية - قال: فيأتيهم الجبار في صورة غير الصورة التي راوها اول مرة قال: فما تنظرون: لتبع كل أمة ما كانت تعبد! قالوا: يا ربنا فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم. فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك لانشرک بالله شيئاً - مرتين، او ثلاثاً؛ حتى ان بعضهم ليؤكد أن ينقلب - فيقول: هل ينكم ويئنه آية تعرفونه بها؟ فيقولون: نعم. فيكشف عن ساق فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه الا أذن الله له بالسجود، ولا يبقى من كان يسجد نفاقاً وزياء إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة. كلما أراد ان يسجد خر على قفاه. ثم يرفعون رؤوسهم. وقد تحول في الصورة التي رأوه فيها اول مرة فقال: انا ربكم، فيقولون: انت ربنا. ثم يضرب الجسر على جهنم وتحل الشفاعة. ويقولون: اللهم سلم سلم! قيل: يا رسول الله! وما الجسر؟ قال: دحض مزلة فيه خطاطيف وكلايب، وحسكة تكون بنجد، فيها شوكة يقال لها: السعدان. فيمر المؤمنون كطرف العين، وكالبرق، وكالريح، وكالطير.

وكأجود الخيل والركاب ، فجاج مسلم ، ومخدوش مرسل ، ومكرس في نار جهنم حتى اذا خلص للؤمنون من النار ، فوالذي نفسي بيده ما من احد بأشد مناشدة لله في استقصاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لآخائهم الذين في النار .

ففي هذا الحديث ما يستدل به على انهم راوه اول مرة قبل ان يقول :
ليتبع كل قوم ما كانوا يعبدون . وهي « الرؤية الأولى » العامة التي في « الرؤية الأولى » من ابي هريرة : فانه اخبر في ذلك الحديث بالرؤية واللقاء ، ثم بعد ذلك يقول ليتبع كل قوم ما كانوا يعبدون .

وكذلك جاء مثله في حديث صحيح من رواية العلاء عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يجمع الله الناس يوم القيامة في صيد واحد ثم يطلع عليهم رب العالمين فيقول : ألا يتبع الناس ما كانوا يعبدون ! فيمثل لصاحب الصليب عليه ، ولصاحب النار ناره ، ولصاحب التصوير تصويره ، فيتبعون ما كانوا يعبدون ؛ ويبقى للمسلمون فيطلع عليهم رب العالمين فيقول : ألا تتبعون الناس ! فيقولون : نعوذ بالله منك الله ربنا وهذا مكاتنا حتى نرى ربنا ، وهو بأمرهم ويثبتهم ؛ ثم يتوارى ، ثم يطلع فيقول ألا تتبعون الناس ! فيقولون نعوذ بالله منك الله ربنا وهذا مكاتنا حتى نرى ربنا ، ويثبتهم . قالوا وهل رآه يارسول الله ؟ قال : فانكم لا تتأرون في رؤيته تلك الساعة ، ثم يتوارى ثم يطلع عليهم فيعرفهم نفسه ثم يقول : انار بكم فاتبعوني ، فيقوم للمسلمون ويوضع الصراط .

وأين من هذا كله في ان « الرؤية الأولى » علمة لأهل الموقف : حديث
 ابي رزين العقيلي - الحديث الطويل - قد رواه جماعة من العلماء وتلقاه أكثر
 المحدثين بالقبول ، وقد رواه ابن خزيمة في « كتاب التوحيد » وذكر انه لم يخرج
 فيه إلا بالأحاديث الثابتة ، قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فخرجون من
 الاوصى ومن مصارعكم ، فتظرون اليه وينظر اليكم » قال : قلت : يا رسول
 الله ! كيف وهو شخص واحد ونحن ملاء الارض تنظر اليه ونظر الينا ؟ قال
 انبك بمنثل ذلك في آلاء الله ؟ : الشمس والقمر آية منه صغيرة ترونهما في ساعة
 واحدة وريائكم ، ولا تضامون في رؤيتهما ، ولعمري إلهك لهو على ان يراكم
 وتروته اقدر منهما على ان يراكم وتروها . قلت : يا رسول الله ! فما يفعل بنا
 ربنا إذا لقيناه ؟ قال : تعرضون عليه بادية له صفحاتكم ولا يخفى عليه منكم
 خافية ، فيأخذ ربك يده غرفة من الماء فينضح بها قبلكم ، فلعمري إلهكم ما يخفى
 وجه واحد منكم فطرة ، فأما المؤمن فتدع وجهه مثل الرابطة البيضاء ، ولما
 الكافر فتخطمه مثل الحمم الأسود : الا ! ثم ينصرف نبيكم صلى الله عليه وسلم
 فيمر على أثره الصالحون - او قال - ينصرف على أثره الصالحون ، قال :
 فيسلكون جسراً من النار ، وذكر حديث « الصراط » .

وقد روى اهل السنن : قطعة من حديث ابي رزين باسناد جيد عن ابي
 رزين قال : قلت : يا رسول الله ! اكلنا يرى ربه يوم القيامة ، وما آية ذلك في
 خلقه ؟ قال : « يا ابا رزين ! اليس كلكم يرى القمر مخلياً به ؟ قلت : بلى . قال :
 قاله اعظم » .

فهذا الحديث فيه ان قوله : « تنظرون اليه وينظر اليكم » عموم لجميع
الخلق كادل عليه سياقه .

وروى ابن خزيمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مرفوعا الى النبي
صلى الله عليه وسلم قال : « والله ما منكم من احد الا سيخلو الله به كما يخلو
احدكم بالقمر ليلة البدر — او قال — ليلة ، يقول : ابن آدم ! ماغرك بي ؟ ابن آدم
ما عملت فيما علمت ؟ ابن آدم ! ماذا اجبت المرسلين ؟ » .

فهذه احاديث مما يستمسك بها هؤلاء ، فقد تمسك بعضهم بقوله سبحانه
وتعالى : (فلما رأوه زلقة) واعتقدوا ان الضمير عائد الى الله ، وهذا غلط ، فان
الله سبحانه وتعالى قال : (ويقولون : متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ؟ قل :
انما العلم عند الله وانما انا نذير مبين ، فلما رأوه زلقة سيئت وجوه الذين
كفروا ، وقيل : هذا الذي كنتم به تدعون) فهذا يبين ان الذي رأوه هو
الوعد اي : للعود به من العذاب ، ألا تراه يقول : (وقيل هذا الذي كنتم
به تدعون) ؟

وتمسكوا بأشياء باردة فهموها من القرآن ليس فيها دلالة بحال .

واما الذين خصوا « بالرؤية » اهل التوحيد في الظاهر — مؤمنهم ومنافقهم —
فاستدلوا بحديث ابي هريرة وابي سعيد للتقدمين كما ذكرناهما ، وهؤلاء الذين
يشتون رؤيته لكافر ومنافق إنما يشتونها مرة واحدة او مرتين للمنافقين
« رؤية تريف » ثم يحتجب عنهم بعد ذلك في المرة .

وأما الذين نفوا «الرؤية» مطلقاً على ظاهره للأئمة عن المتقدمين فاتباع
 لظاهر قوله: (كلا إني عن ربهم يومئذ لمحجوبون) روى ابن بطة بإسناده عن
 أشهب قال: قال رجل لمالك: يا أبا عبد الله! هل يرى المؤمنون ربهم يوم
 القيامة؟ فقال مالك: لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعبر الله الكفار
 بالحجاب، قال تعالى: (كلا إني عن ربهم يومئذ لمحجوبون). وعن الزنى قال
 سمعت ابن أبي هرم يقول: قال الشافعي: في كتاب الله (كلا إني عن ربهم
 يومئذ لمحجوبون) دلالة على أن أولياءه يرونه على صفته.

وعن حنبل بن اسحق قال: سمعت أبا عبد الله - يعني أحمد بن حنبل -
 يقول: ادركت الناس وما ينكرون من هذه الأحاديث شيئاً - أحاديث الرؤية -
 وكانوا يحدثون بها على الجملة، يمرونها على حالها غير منكرين لذلك ولا
 مرنايين، قال أبو عبد الله (كلا إني عن ربهم يومئذ لمحجوبون): فلا يكون
 حجاب إلا للرؤية، فأخبر الله أن من شاء الله ومن أراد فانه يراه؛ والكفار
 لا يرونه. وقال: قال الله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة).

والأحاديث التي تروى في النظر إلى الله حديث جرير بن عبد الله وغيره
 «تنظرون إلى ربكم» أحاديث صحاح، وقال (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)
 النظر إلى الله. قال أبو عبد الله: أحاديث الرؤية. تؤمن بها ونعم أنها حق
 وتؤمن بآتنا ترى ربنا يوم القيامة لا نشك فيه ولا نرتاب.

قال: وسمعت أبا عبد الله يقول: من زعم أن الله لا يرى في الآخرة فقد

كفر وكذب بالقرآن ورد على الله تعالى أمره ، يستتاب فإن تاب وإلا قتل . قال خنبل : قلت لأبي عبد الله في احاديث الرؤية فقال : صحاح ، هذه تؤمن بها ونقر بها ، وكل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم باسناد جيد اقررنا به .

قال أبو عبد الله : اذا لم تقربا جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ودفعناه وردنا على الله أمره ، قال الله : (وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) .

وكذلك قال أبو عبد الله للاجشون - وهو من اقربان مالك - في كلام له : فورب السماء والأرض ليجعل الله رؤيته يوم القيامة للمخلصين ثوابا ، فتضربها وجوههم دون المحرمين ، وتقلج بها حجتهم على الجاحدين : جهنم وشيعته ، وممن ربه يومئذ لمحجوبون ، لا يرونه كما زعموا أنه لا يرى ، ولا يكلمهم ، ولا ينظر إليهم ، ولهم عذاب أليم ؛ كيف لم يعتبروا؟! يقول الله تعالى (كلا أنهم عن ربه يومئذ لمحجوبون) ، افيظن ان الله يقصمهم ويعتصمهم ويعنيتهم بأمر يزعم الفاسق انه واولياؤه فيه سواء .

ومثل هذا الكلام كثير في كلام غير واحد من السلف ، مثل وكيع ابن الجراح وغيره .

وقال القاضي ابو يعلى وغيره : كانت الأمة في رؤية الله بالأبصار على « قولين » منهم الحيل للرؤية عليه ، وهم المعتزلة ، والتجارية ، وغيرهم من الموافقين لهم على ذلك . و « الفريق الآخر » اهل الحق والسلف من هذه

الأمة متفقون على ان المؤمنين يرون الله في اللحد ، وان الكافرين لا يرونه ،
فثبت بهذا اجماع الأمة - ممن يقول بجواز الرؤية وممن ينكرها - على منع رؤية
الكافرين لله ، وكل قول حادث بعد الاجماع فهو باطل مردود .

وقال هو وغيره أيضاً . الأخبار الواردة في « رؤية المؤمنين لله » انما هي على
طريق البشارة ، فلو شاركهم الكفار في ذلك بطلت البشارة ، ولا خلاف بين
القائلين بالرؤية في أن رؤيته من أعظم كرامات اهل الجنة .

قال : وقول من قال : انما يرى نفسه عقوبة لهم وتحسير أعلى فوات دواولم
رؤيته ، ومنعهم من ذلك - بعد علمهم بما فيها من الكرامة والسرور - يوجب
أن يدخل الجنة الكفار ، ويرى ما فيها من الحور والولدان ، ولطمعهم من
ثمارها ويسقيهم من شرابها ، ثم يمنعهم من ذلك ليرفهم قدر ما منعوا منه ،
ويكثر تحسرم وتلهفهم على منع ذلك بعد العلم بفضيلته .

و « العدة » قوله سبحانه : (كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ، فانه
يعم حجبه عن ربهم في جميع ذلك اليوم ، وذلك اليوم يوم (يقوم الناس
لرب العالمين) وهو يوم القيامة ، فلو قيل : إنه يحجبهم في حال دون حال لكان
تخصيصاً للفظ بغير موجب ، ولكان فيه تسوية بينهم وبين المؤمنين ؛ فان
« الرؤية » لا تكون دائمة للمؤمنين ، والكلام خرج مخرج بيان عقوبتهم
بالحجب وجزائهم به ؛ فلا يجوز ان يساويهم المؤمنون في عقاب ولا جزاء سواء ؛
فعلم ان الكافر محجوب على الاطلاق بخلاف المؤمن ، واذا كانوا في عرفة

القيامة عجوبين فعلوم أنهم في النار أعظم حجباً ، وقد قال سبحانه وتعالى :
(ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً) ، وقال :
(ونحشره يوم القيامة أعمى) وإطلاق وصفهم بالعمى ينافي «الرؤية» التي هي
أفضل أنواع الرؤية .

فبالجملة فليس مقصودي بهذه الرسالة الكلام للمستوفى لهذه المسألة فإن
العلم كبير ، وإنما الغرض بيان أن هذه «المسألة» ليست من اللغات التي ينبغي
كثرة الكلام فيها ، وإيقاع ذلك إلى العامة والخاصة حتى يبقى شعاراً ، ويوجب
تفريق القلوب ، وتشتت الأهواء .

وليست هذه «المسألة» فيما علمت مما يوجب للمهاجرة ، والمقاطعة ، فإن
الذين تكلموا فيها قبلنا عاتتهم أهل سنة واتباع ، وقد اختلف فيها من لم
يتهاجروا وتقاطعوا ، كما اختلف الصحابة رضي الله عنهم — والناس بعدهم —
في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه في الدنيا ، وقالوا فيها كلمات غليظة ، كقول
أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها : من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله
الفرية . ومع هذا فما أوجب هذا النزاع تهاجراً ولا تقاطعاً .

وكذلك ناظر الامام احمد اقواماً من أهل السنة في «مسألة الشهادة
للعشرة بالجنة» حتى آلت المناظرة إلى ارتفاع الأصوات ، وكان احمد وغيره يرون
الشهادة ، ولم يهجروا من امتنع من الشهادة ؛ إلى مسائل نظير هذه كثيرة .

والمختلفون في هذه «المسألة» اعذر من غيرهم ، أما «الجمهور» فعذرهم

ظاهر كما دل عليه القرآن ، وما نقل عن السلف ؛ وإن عامة الأحاديث الواردة في « الرؤية » لم تنص إلا على رؤية المؤمنين ، وأنه لم يبلغهم نص صريح برؤية الكافر ، ووجدوا الرؤية المطلقة قد صارت دالة على ثابة الكرامة ونهاية النعيم .

وأما المثبتون عموماً وتفصيلاً فقد ذكرت عذرهم ، وهم يقولون : قوله : (كلا إنيهم عن ربهم يومئذ محجوبون) هذا الحجب بعد الحساب ؛ فإنه قد يقال : حجبت فلانا في وإن كان قد تقدم الحجب نوع رؤية ، وهذا حجب عام متصل ، وبهذا الحجب يحصل الفرق بينهم وبين المؤمنين ؛ فإنه سبحانه وتعالى يتجلى للمؤمنين في عرصات القيامة بعد أن يحجب الكفار كما دلت عليه الأحاديث المتقدمة ، ثم يتجلى لهم في الجنة عموماً وخصوصاً دائماً أبداً سرمداً .

ويقولون : إن كلام السلف مطابق لما في القرآن ، ثم إن هذا النوع من « الرؤية » الذي هو عام للخلائق قد يكون نوعاً ضيقاً ليس من جنس « الرؤية » التي يختص بها المؤمنون ؛ فإن « الرؤية » أنواع متباينة تبايناً عظيماً لا يكاد ينضبط طرفاها .

وهنا آداب يجب مراعاتها :-

منها : أن من سكت عن الكلام في هذه المسألة ولم يدع إلى شيء فإنه لا يحل هجره ، وإن كان يعتقد أحد الطرفين ؛ فإن البدع التي هي اعظم منها لا يهجر فيها إلا الداعية ؛ دون الساكت ، فهذه أولى .

ومن ذلك : انه لا ينبغي لاهل العلم ان يحملوا هذه المسألة محنة
وشعاراً يفضلون بها بين اخواتهم واضدادهم ؛ فان مثل هذا مما يكرهه
الله ورسوله .

وكذلك لا يفتاحوا فيها عوام المسلمين الذين هم في عافية وسلام عن الفتن
ولكن اذا سئل الرجل عنها اورأى من هو اهل لتعريفه ذلك القى اليه مما عنده
من العلم ما يرجو النفع به ؛ بخلاف الايمان بأن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة
فان الايمان بذلك فرض واجب ؛ لما قد تواتر فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم
وصحابه وسلف الأمة .

ومن ذلك : انه ليس لاحد ان يطلق القول بأن الكفار يرون ربهم من
غير تقييد ، لوجهين :

(احدهما) : ان « الرؤية المطلقة » قد صار يفهم منها الكرامة والثواب ،
ففي إطلاق ذلك إيهام وإيحاش ، وليس لاحد ان يطلق لفظاً يوم خلاف الحق
إلا ان يكون مأثوراً عن السلف وهذا اللفظ ليس مأثوراً .

(الثاني) : أن الحكم اذا كان عاماً في تخصيص بعضه باللفظ خروج عن القول
الجميل فانه يمنع من التخصيص ؛ فان الله خالق كل شيء ومريد لكل حادث ومع
هذا يمنع الانسان ان يخص ما يستقنر من المخلوقات وما يستقبه الشرع من
الحوادث ، بأن يقول على الانفراد : يا خالق الكلاب ، ويا مريداً للزنا ، ونحو
ذلك . بخلاف ما لو قال : يا خالق كل شيء ، ويا من كل شيء يجري بمشيئته ،

فكذلك هنالو قال : ما من احد الا سيخلو به ربه وليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان ، او قال : ان الناس كلهم يحشرون الى الله فينظر اليهم وينظرون اليه ، كان هذا اللفظ مخالفاً في الابهام للفظ الاول .

فلا يخرج من احد عن الالفاظ للسأورة ، وان كان قد يقع تنازع في بعض معناها فان هذا الامر لا بد منه ، فالامر كما قد اخبر به نبينا صلى الله عليه وسلم والخير كل الخير في اتباع السلف الصالح والاستكثار من معرفة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتفقه فيه ، والاعتصام بحبل الله وملازمة ما يدعو الى الجماعة والالفة ، ومجانبة ما يدعو الى الخلاف والفرقة ؛ الا ان يكون امراً ينادى قد امر الله ورسوله فيه بأمر من المجانبة فعلى الرأس والعين .

ولما إذا اشتبه الأمر هل هذا القول او الفعل مما يعاقب صاحبه عليه او ما لا يعاقب ؟ فالواجب ترك العقوبة ؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم « ادرءوا الحدود بالشبهات ، فانك إن تخطيء في المفوخير من ان تخطيء في العقوبة » رواه ابو داود ، ولا سيما إذا آل الأمر إلى شر طويل ، واقتراق اهل السنة والجماعة ، فان الفساد الثاني في هذه الفرقة أضعاف أضعاف الثاني من خطأ نفر قليل في مسألة فرعية .

وإذا اشتبه على الانسان امر فاليدع بما رواه مسلم في صحيحه - عن عائشة رضي الله عنها ، قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام إلى الصلاة يقول : « اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم

الغيب والشهادة ، انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ، اهدني لما
اختلف فيه من الحق باذنك انك تهدي من تشاء الى صراط مستقيم .

وبعد هذا : فاسأل الله العظيم رب العرش العظيم ان يوفقنا وإياكم لما
يحبه ويرضاه من القول والعمل ، ويرزقنا اتباع هدى نبيه صلى الله عليه وسلم
باطناً وظاهراً ، ويجمع على الهدى شملنا ، وقرن بالتوفيق امرنا ويحمل قلوبنا
على قلب خيarnنا ، ويعصمنا من الشيطان ويعيدنا من شرور انفسنا ومن
سيئات اعمالنا .

وقد كتبت هذا الكتاب وتحريت فيه الرشد ، وما اريد إلا الإصلاح
ما استطعت وما توفيقي الا بالله ، ومع هذا فلم احط علماً بحقيقة ما بينكم ولا
بكيفية أموركم ، وانما كتبت على حسب ما فهمت من كلام من حدثني ،
والمقصود الأكبر انما هو اصلاح ذات بينكم وتأليف قلوبكم .

واما استيعاب القول في « هذه المسألة » وغيرها وبيان حقيقة الأمر فيها ،
فربما اقول او اكتب في وقت آخر ان رأيت الحاجة ماسة اليه ، فاني في هذا
الوقت رابت الحاجة الى انتظام امركم لوكد .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، والمحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على
سيدنا محمد وآله ومحبه وسلم تسليماً كثيراً ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

قَالَ الشَّيْخُ شمس الدين بن القيم سَمِعْتُ شَيْخَ الْإِسْلَامِ «أَحْمَدَ بْنَ تَيْمِيَّةٍ»

يقول في قوله صلى الله عليه وسلم «نور أنى أراه»: معناه كان يتم نور ،
وحال دون رؤيته نور فأنى أراه؟ قال: ويدل عليه : ان في بعض «الفاظ
الصحيح» هل رايت ربك؟ فقال: «رايت نوراً» .

وقد اعطل امر هذا الحديث على كثير من الناس ، حتى صحفه بعضهم فقال:
«نوراً أنى أراه» على أنها ياء النسب ، والكلمة كلمة واحدة . وهذا خطأ لفظاً
ومعنى ، وإنما اوجب لهم هذا الاشكال والخطأ أنهم لما اعتقدوا ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم رأى ربه ، وكان قوله: «أنى أراه؟» كالانكار للرؤية ، حاروا
في «الحديث» وورده بعضهم باضطراب لفظه ، وكل هذا عدول عن موجب
الدليل .

وقد حكى «عثمان بن سعيد الدارمي» في (كتاب الرد له) اجماع الصحابة ،
على انه صلى الله عليه وسلم لم ير ربه ليلة للعراج ، وبعضهم استثنى ابن عباس
من ذلك . وشيخنا يقول : ليس ذلك بخلاف في الحقيقة ، فان ابن عباس لم يقل

رآه بعيني راسه ، وعليه اعتمد احمد في احدى الروايتين ، حيث قال : انه رآه ؛
ولم يقل بعيني راسه .

ولفظ احمد كلفظ ابن عباس .

وبدل على صحة ما قال شيخنا في معنى حديث ابي ذر : قوله صلى الله عليه
وسلم في الحديث الآخر « حجابہ النور » فهذا النور هو - والله اعلم - النور
للمذكور في حديث ابي ذر . « رايت نوراً » .

قال الشيخ رحمه الله:

فَصَلِّ

ولما «الرؤية» فالذي ثبت في الصحيح عن ابن عباس انه قال: «راى محمد ربه بفؤاده مرتين» وعائشة انكرت الرؤية. فمن الناس من جمع بينهما فقال: عائشة انكرت رؤية العين، وابن عباس اثبت رؤية الفؤاد.

والألفاظ الثابتة عن (ابن عباس) هي مطلقة، او مقيدة بالفؤاد، تارة يقول: راى محمد ربه، وتارة يقول رآه محمد؛ ولم يثبت عن ابن عباس لفظ صريح بأنه رآه بعينه.

وكذلك «الامام احمد» تارة يطلق الرؤية، وتارة يقول: رآه بفؤاده؛ ولم يقل احد انه سمع احمد يقول رآه بعينه؛ لكن طائفة من اصحابه سمعوا بعض كلامه المطلق، ففهموا منه رؤية العين؛ كما سمع بعض الناس مطلق كلام ابن عباس ففهم منه رؤية العين.

وليس في الأدلة ما يقتضي انه رآه بعينه، ولا ثبت ذلك عن احد من

الصحابة ، ولا في الكتاب والسنة ما يدل على ذلك ؛ بل النصوص الصحيحة على نفيه أدل ؛ كما في صحيح مسلم عن ابي ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك ؟ فقال : « نور . أتى اراء » .

وقد قال تعالى : (سبحان الذي اسرى بعينه ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لئريه من آياتنا) ، ولو كان قد اراه نفسه بعينه لكان ذكر ذلك اولى .

وكذلك قوله : (اقتصارونه على ما يرى) . (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) ولو كان رآه بعينه لكان ذكر ذلك اولى .

وفي الصحيحين عن ابن عباس في قوله : (وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن) ، قال هي رؤيا عين اريها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به ، وهذه « رؤيا الآيات » لأنه اخبر الناس بما رآه بعينه ليلة للمراج ، فكان ذلك فتنة لهم ، حيث صدقه قوم وكنبه قوم ، ولم يخبرهم بأنه رأى ربه بعينه وليس في شيء من أحاديث المراج الثابتة ذكر ذلك ، ولو كان قد وقع ذلك لذكره كما ذكر ما دونه .

وقد ثبت بالنصوص الصحيحة واتفاق سلف الأمة انه لا يرى الله احد في الدنيا بعينه ، إلا ما نازع فيه بعضهم من رؤية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، وانفقوا على ان المؤمنين يرون الله يوم القيامة عياناً ، كما يرون الشمس والقمر .

واللغة تجوز «مطلقاً» لمن لعنه الله ورسوله ؛ وأما لعنة «المعين» فإن علم أنه مات كافراً جازت لعنته .

وأما الفاسق للمعين فلا تنبغي لعنته ؛ لتهيئ النبي صلى الله عليه وسلم : أن يلعن «عبد الله بن حمار» الذي كان يشرب الخمر مع أنه قد لعن شارب الخمر عموماً ، مع أن في لعنة للمعين — إذا كان فاسقاً أو داعياً إلى بدعة — نزاع ، وهذه «المسألة» قد بسط الكلام عليها .

سُئِلَ :

عن أقوام يدعون لهم يرون الله بأبصارهم في الدنيا ، وأنهم يحصل لهم
بغير سؤال ما حصل لموسى بالسؤال .

فَلْجَابَ :

اجمع « سلف الأمة وأئمتها » على ان المؤمنين يرون الله بأبصارهم في الآخرة
واجتمعوا على أنهم لا يرونه في الدنيا بأبصارهم ، ولم يتنازعوا الا في النبي صلى الله
عليه وسلم .

وثبت عنه في الصحيح انه قال : « واعلموا ان احداً منكم لن يرى ربه
حتى يموت » .

ومن قال من الثلث : ان الأولياء او غيرهم يرى الله بعينه في الدنيا فهو
مبتدع ضال ، مخالف للكتاب والسنة ، واجماع سلف الأمة ؛ لا سيما إذا ادعوا
أنهم افضل من موسى ، فان هؤلاء يستتابون ؛ فان تابوا والاقتلوا . والله اعلم .

سُئِلَ الشَّيْخُ الْأَمَامُ الْعَلَامَةُ

شَيْخُ الْإِسْلَامِ تَقِيُّ الدِّينِ أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ حَبِيبَةَ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ :

ما تقول السادة العلماء أئمة الدين - رضي الله عنهم أجمعين - : في الحديث الذي ذكره البخاري مستشهداً به في صحيحه : « وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « ان الله عز وجل ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : انا الملك انا البيان » ، وفي قوله عليه السلام : « يقول الله عز وجل : يا آدم اقم قابض بئس النار » ، « فينادي بصوت ! إن الله يأمرك ان تبث بئس النار » الحديث المشهور ... فان بعض الناس قال : لا يثبت لله صفة بحديث واحد . فما الجواب عن هذه المسألة من الكتاب والسنة ، والآثار ، والنظر ، والأمثال ، والنظائر وابتسوا القول في ذلك ، افتونا مأجورين ؟؟

فَلْجَابُ :

الحمد لله رب العالمين . اصل « هذا الباب » ان لا يتكلم الانسان إلا بعلم ، فان هذا وان كان مأموراً به مطلقاً فهو في هذا الباب اوجب ، قال الله تعالى : (قل :

إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والامم والبغي بنير الحق ، وإن
تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وإن تقولوا على الله ما لا تعلمون) ، وقال
تعالى : (إنما يأمرکم باليسوء والفحشاء وإن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقال
تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) ، وقال تعالى : (يا اهل الكتاب لاتعولوا
في دينکم ولا تقولوا على الله إلا الحق) ، وقال تعالى : (ألم يؤخذ عليهم ميثاق
الكتاب الا يقولوا على الله الا الحق) .

و كما ان الانسان لا يجوز له ان يثبت شيئاً الا بعلم ، فلا يجوز له ان ينفي
شيئاً الا بعلم ، ولهذا كان الثاني عليه الدليل ؛ كما ان للثبوت عليه الدليل .

وعما يجب ان يعرف ان « ادلة الحق لا تتناقض » فلا يجوز اذا اخبر الله
بشيء - سواء كان الخبر اثباتاً او نفيّاً - ان يكون في اخباره ما يناقض ذلك الخبر
الأول ، ولا يكون فيما يعقل بدون الخبر ما يناقض ذلك الخبر للمعقول ؛ فالأدلة
المقتضية للعلم لا يجوز ان تتناقض ، سواء كان الدليلان سمعيين او عقليين ، او
كان احدهما سمعياً والآخر عقلياً ، ولكن التناقض قد يكون فيما يظنه بعض
الناس دليلاً وليس بدليل ، كمن يسمع خبراً فيظنه صحيحاً ولا يكون كذلك ،
او يفهم منه ما لا يدل عليه ، او تقوم عنده شبهة يظنها دليلاً عقلياً ، وتكون
باطلة التبس عليه فيها الحق بالباطل ، فيكذب بها ما اخبر الله به ورسوله ،
وهذا من اسباب ضلال من ضل من مكذبي الرسل ، اما مطلقاً كالذين كذبوا
جميع الرسل : تقوم نوح وعاد وثمود ونحوهم ، وإما من آمن ببعض وكفر

بعض كمن آمن من اهل الكتاب ببعض الرسل دون بعض ، ومن آمن من الفلاسفة ببعض ما جاءت به الرسل دون بعض ، ومن اهل البدع من اهل اللل للسلين واليهود والنصارى من اتوا من هذا الوجه ؛ فانه قامت عندهم شبهات ظنوا انها تنفي ما اخبرت به الرسل من اسماء الله تعالى وصفاته ، وظنوا ان الواجب حينئذ تقديم ما رأوه على النصوص ؛ لشبهات قد بسط الكلام عليها في غير هذا الموضع ، وبين ضلال من ضل من الجهمية للتفلسفة والمعتزلة ومن وافقهم من بعض ضالهم .

وجماع القول في اثبات الصفات هو القول بما كان عليه سلف الامة وأئمتها وهو ان يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ، ويصان ذلك عن التحريف والتشيل والتكليف والتعطيل ؛ فان الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله ، فمن نفى صفاته كان معطلاً . ومن مثل صفاته بصفات مخلوقاته كان ممثلاً ، والواجب اثبات الصفات ونفي مماثلتها لصفات المخلوقات . اثباتنا بلا تشبيه وتزيمها بلا تعطيل ، كما قال تعالى (ليس كمثله شيء) فهذا رد على الممثلة ، (وهو السميع البصير) رد على المعطلة ، فالمثل يعبد صنما والمعطل يعبد عدماً .

و « طريقة الرسل » - صلوات الله عليهم - اثبات صفات الكمال لله على وجه التنصيل . وتزيمه بالقول المطلق عن التشيل ، فطريقتهم « اثبات مفصل » و « نفي مجمل » ؛ ولما الملاحدة من التفلسفة ، والقرامطة ، والجهمية ، ونحوهم ؛ فبالعكس ؛ نفي منحل ، واثبات مجمل .

فالله تعالى اخبر في كتابه (انه بكل شيء عليم) و (على كل شيء قدير) ،
وانه (غفور رحيم) (عزيز حكيم) (سميع بصير) (خلق السموات والارض
وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش) وانه يحب المتقين ، ويرضى عن
للمؤمنين ، ويغضب على الكافرين ، وانه فعال لما يريد ، وانه كلم موسى تكليماً
وناداه من جانب الطور الايمن وقربه نجياً ، وانه ينادي عباده فيقول : (اين
شركائي الذين كنتم تزعمنون ؟) وامثال ذلك ، وقال تعالى : (ليس كمثله شيء)
(هل تعلم له سمياً) (ولم يكن له كفواً احد) .

فيبين بذلك ان الله لا مثل له ولا سمي ولا كفو ، فلا يجوز ان يكون شيء
من صفاته مماثلاً لشيء من صفات المخلوقات ، ولا ان يكون المخلوق مكافئاً ولا
مسامياً له في شيء من صفاته سبحانه وتعالى .

واما « الملاحدة » فقلبوا الأمر ، واخذوا يشبهونه بالعدومات والامتعات
وللتناقضات ، فغلاتهم يقولون : لاحى ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا سميع
ولا اصم ، ولا متكلم ولا اخرس ، بل قد يقولون ، لا موجود ولا معدوم ، ولا
هو شيء ولا ليس بشيء . وآخرون يقولون : لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا
مباين للعالم ولا حال فيه وامثال هذه العبارات التي ينفون بها الأمور للتقابلة
التي لا يمكن استفاؤها معاً ، كما يقول محققوا هؤلاء : انه وجود مطلق .

ثم منهم من يقول : هو وجود مطلق ، اما بشرط الاطلاق — كما يقوله « ابن

سيناء واتباعه — مع أنهم قد قرروا في «اللتطق» ما هو معلوم لكل العقلاء : ان المطلق بشرط الاطلاق لا يكون موجوداً في الأعيان ؛ بل في الأذهان ، وكان حقيقة قولهم : ان للوجود الواجب ليس موجوداً في الخارج ، مع أنهم مقرون بما لم يتنازع فيه العقلاء من ان الوجود لا بد فيه من موجود واجب الوجود بنفسه .

ومنهم من يقول : هو مطلق لا بشرط — كما يقوله القانوني وامثاله — فهؤلاء يجعلونه « الوجود » الذي يصدق على الواجب والممكن ، والواحد والكثير ، والذخى والخارجي ، والقديم والحديث ؛ فيكون : إما صفة للمخلوقات ، وإما جزءاً منها وإما هيئتها .

واولئك يجعلونه « الوجود » المجرد الذي لا بتقيد بقيد ؛ فلزمهم ان لا يكون واجباً ولا ممكناً ، ولا علماً ولا جاهلاً ، ولا قادراً ولا عاجزاً ؛ وهم يقولون مع ذلك انه عاقل ومقول وعاشق وممشوق ؛ فيتناقضون في ضلالهم ، ويجعلون الواحد اثنين ، والاثنين واحداً ؛ كما أنهم يريدون ان يثبتوا وجوداً مجرداً عن كل نعت ، مطلقاً عن كل قيد ، وهم — مع ذلك — يخصونه بما لا يكون لسائر الموجودات ، ولهذا يقول بعضهم : إن العالم والعلم واحد ، وانه نفس العلم ، فيجعلون العالم بنفسه هو العالم بغيره ، والموصوف هو الصفة ؛ ويتناقضون اشد من تناقض النصارى في « تثليثهم » و« اتحادهم » اللذين افسدوا بهما الايمان بالتوحيد .
والرسالة .

وكلام ابن سميع وابن رشد الحفيد، وابن التومرت، وابن عربي الطائفي؛
وامثالهم من الجهمية - نفاة الصفات : يدور على هذا الأصل ، كما قد بسط
في موضعه - ويوجد ما يقارب هذا الاتحاد في كلام كثير من اهل الكلام
والتصوف الذين دخل عليهم بعض شغب الاتحاد ولم يعلموا ما فيها
من الفساد .

والقول في «مسألة كلام الله تعالى» واضطراب الناس فيها مبنى على (هذا
الأصل) فاتها من «مسائل الصفات» وفيها من التفرع ما امتازت به على سائر
مسائل الصفات ، وقد اضطرب الناس فيها اضطرابا كثيراً ، قد يبناء في غير
هذا الموضع ؛ وبينان «سلف الأمة وأئمتها» كانوا على الإيمان الذي بعث الله
به نبيه صلى الله عليه وسلم : يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله
من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكيف ولا تمثيل . ويقولون : ان
القرآن كلام الله تعالى . و يصفون الله بما وصف به نفسه من التكليم والمناجاة
والمناداة ، وما جاء به السنن والآثار موافقة لكتاب الله تعالى .

فلم يكن في الصحابة ، والتابعين لهم باحسان إلى يوم الدين ، وسائر أئمة
المسلمين : من قال : ان كلام الله مخلوق خلقه في غيره ولم يقم به كلام ، كما قالته
« الجهمية » من المعتزلة وغيرهم ، بل لما اظهروا هذه البدعة اشدت نكير السلف
والأئمة لها ؛ وعرفوا أن حقيقتها ان الله لا يتكلم ولا يأمر ولا ينهي !! إذ كان
الكلام وسائر الصفات انما يعود حكمها الى من قامت به .

فلو خلق كلاماً في الشجرة (انى انا الله لا اله الا أنا) لكان ذلك كلاماً
 للشجرة ، وكانت هي القائلة : (انى انا الله لا اله الا انا فاعبدي) بمنزلة الكلام
 الذي تنطق به الجلود حين قال لها اصحابها : (لم شهدتم علينا ؟ قالوا : انطقنا
 الله الذي انطق كل شيء) ، وكذلك قال تعالى : (وسخرنا مع داود الجبال
 يسبحن) : فلو كان تكلمه بمعنى انه خلق كلاماً في غيره لكان كل كلام في
 الوجود كلامه ، لأنه خالقه ، وكذلك صرح بذلك « الحلوية » من الجهمية كما
 يذكر عن ابن عربي صاحب « الفصوص » و « الفتوحات » :

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

وقد علم ان الله اذا خلق في بعض الأعيان علماً ، أو قدرة ، أو حركة ،
 أو ارادة : كان ذلك المحل هو العالم ، القادر المتحرك للرید : فلو لم يكن كلامه
 الا ما يخلقه في غيره لكان الغير هو المتكلم به ، وهذا مبسوط في موضعه .

و « شبهة نفاة الكلام للشهوة » انهم اعتقدوا ان « الكلام » صفة من
 الصفات لا تكون إلا بفعل من الافعال القائمة بالتكلم : فلو تكلم الرب
 لقامت به الصفات والافعال وزعموا ان ذلك ممتنع . قالوا : لأننا انما استدللنا
 على حدوث العالم بحدوث الأجسام ، واستدللنا على حدوثها بما قام بها
 من الأعراض التي هي الصفات والافعال : فلو قام بالرب الصفات والافعال
 للزم ان يكون محدثاً ، وبطل الدليل الذي استدللنا به على « حدوث العالم »
 واثبات الصانع .

فقال لهم اهل السنة والاثبات: دليلكم هذا دليل مبتدع في الشرع لم يستدل به احد من سلف الأمة وأئمتها، بل قد ذكر الاشعري في «رسالة الى اهل الثغر» انه دليل محرم في دين الرسل، وانه لا يجوز بناء دين للمسلمين عليه؛ وذكر غيره: انه باطل في العقل؛ كما هو محرم في الشرع، وان ضم السلف والأئمة لاهل الكلام والجهمية وأهل الخوض في الاعراض والاجسام اعظم ما قصدوا به ضم مثل هذا الدليل؛ كما قد بسط الكلام على ذلك في موضعه.

ولما ظهرت «مقالة الجهمية» جاء بعد ذلك «ابو محمد عبد الله بن سعيد ابن كلاب» يوافق السلف والأئمة على اثبات «صفات الله تعالى» وعلوه على خلقه، وبين ان «العلو على خلقه» يعلم بالعقل و«استواؤه على العرش» يعلم بالسمع؛ وكذلك جاء بعده الحارث المحاسبي وابو العباس القلانسي وغيرها من المتكلمين المنتسبين الى السنة والحديث.

ثم جاء «ابو الحسن الاشعري» فاتبع طريقة ابن كلاب وامثاله، وذكر في كتبه جمل مقالة اهل السنة والحديث؛ وان ابن كلاب يوافقهم في أكثرها، هؤلاء يسمون «الصفائية» لانهم يثبتون صفات الله تعالى خلافاً للمعتزلة؛ لكن «ابن كلاب وأتباعه» لم يثبتوا لله أفعالاً تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، بل ولا غير الافعال مما يتعلق بمشيئته وقدرته.

فكانت «المعتزلة» تقول: لا تحله الاعراض والحوادث. وم لا يريدون «بالاعراض» الامراض والآفات فقط؛ بل يريدون بذلك الصفات؛ ولا يريدون

« بالحوادث » الخلوقات ، ولا الاحداث المحيطة للمحل ، ونحو ذلك - مما يريد به الناس بلفظ الحوادث - بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الافعال وغيرها ، فلا يجوزون ان يقوم به خلق ، ولا استواء ، ولا إتيان ولا محي ، ولا تكليم ، ولا مناداة ، ولا مناجاة ولا غير ذلك مما وصف بأنه مرید له قادر عليه .

و « ابن كلاب » خالفهم في قولهم : لا نقوم به الاعراض . وقال : نقوم به الصفات ؛ ولكن لا تسمى امراضاً ، ووافقهم على ما اراحوه بقولهم : لا نقوم به الحوادث من انه لا يقوم به امر من الامور المتعلقة بمشيئته .

فصار من حين فرق هذا التفريق للتنسبون الى السنة والجماعة - القائلون بأن القرآن غير مخلوق - وان الله يرى في الآخرة ، وان الله فوق سمواته على عرشه . باتن من خلقه - على « قولين » ذكرها الحارث المحاسبي وغيره .

« طائفة » وافقت ابن كلاب كالقلاني ، والاشعري وابي الحسن بن مهدي الطبري ، ومن اتبعهم ، فانه وافق هؤلاء كثير من اتباع الأئمة الاربعة وغيرهم : من اصحاب مالك ، والشافعي ، واحمد بن حنبل ، وأبي حنيفة وغيرهم .

وكان « الحارث المحاسبي » يوافقه ثم قيل : انه رجع عن موافقه : فان احمد بن حنبل امر بهجر الحارث المحاسبي وغيره من اصحاب ابن كلاب لما أظهروا ذلك ، كما امر السري السقطي الجنيذ أن يتق بعض كلام الحارث ، فذكروا ان الحارث - رحمه الله - تاب من ذلك ، وكان له من العلم والفضل

والزهد ، والكلام في الحقائق ما هو مشهور ، وحكى عنه ابو بكر الكلاباذي صاحب (مقالات الصوفية) : انه كان يقول : ان الله يتكلم بصوت ، وهذا يوافق قول من يقول : انه رجع عن قول ابن كلاب . قال ابو بكر الكلاباذي : وقالت طائفة من الصوفية : كلام الله حرف وصوت وانه لا يعرف كلام إلا كذلك ، مع اقرارهم انه صفة لله في ذاته ، وانه غير مخلوق ، قال : وهذا قول الحارث المحاسبي ومن للتأخرين ابن سالم .

وبقى هذا الأصل يدور بين الناس حتى وقع بين « ابي بكر بن خزيمة » الملقب بامام الأئمة ، وبعض اصحابه بسبب ذلك : فانه بلغه انهم وافقوا « ابن كلاب » فنهام وعابهم ، وطمع على « منذهب ابن كلاب » بما كان مشهورا عند أئمة الحديث والسنة .

ومن ذلك الزمان تنازع للتنسبون الى السنة : من ان الله يتكلم بصوت ؛ او لا يتكلم بصوت ؟ فان اتباع ابن كلاب نفوا ذلك ، قالوا : لأن المتكلم بصوت يستلزم قيام فعل بالمتكلم متعلق بارادته ، والله — عندهم — لا يجوز ان يقوم به امر يتعلق بمشيئته وقدرته : لا فعل ولا غير فعل ، فقالوا : ان الله لا يتكلم بصوت ؛ وإنما كلامه معنى واحد هو الأمر والنهي ، والخبر . ان عبر عنه بالعربية كان قرآناً ، وان عبر عنه بالعبرية كان تورا ، وان عبر عنه بالسريانية كان انجيلاً .

فقال جمهور العقلاء من اهل السنة وغير اهل السنة « هذا القول » معلوم

الفساد بضرورة العقل ؛ كما هو مخالف للكتاب والسنة ؛ فانا نعلم ان التوراة اذا عربت لم تكن هي القرآن بل معانيها ليست هي معاني القرآن ، ونعلم ان القرآن اذا ترجم بالعبرية لم يصر هو التوراة للترجمة على موسى ؛ ونعلم ان معنى آية الدين ليس هو معنى آية الكرسي ، ولا معنى (تبت يدا ابي لهب) هو معنى (قل هو الله احد) .

قالوا : ومن جعل الأمر والهي صفات للكلام ؛ لا انواع له ، فقوله معلوم الفساد بالضرورة ؛ وهذا من جنس قول القائلين بوحدة الوجود ؛ فان من جعل « الوجود واحداً بالعين » وهو الواجب ، وللممكن : كان كلامه معلوم الفساد بالضرورة ؛ كمن جعل معاني الكلام معنى واحداً ؛ هي الأمر ، والهي والخبر ؛ لكن « الكلام » ينقسم الى الانشاء والخبر ، و « الانشاء » ينقسم الى طلب الفعل ، وطلب الترك ، و « الخبر » ينقسم الى خبر عن الشيء ، وخبر عن الاثبات ، كما ان « الموجود » ينقسم الى واجب وممكن ، و « الممكن » ينقسم الى حي قائم بنفسه وقائم بغيره ؛ و « القائم بغيره » ينقسم الى ما تشترط له الحياة وما لا تشترط له الحياة ، فلفظ « الواحد » ينقسم الى واحد بالنوع ؛ وواحد بالعين .

فقول القائل « الكلام معنى واحد » كقوله الوجود واحد ، فان أراد به انه نوع واحد ؛ او جنس واحد ؛ او صنف واحد ؛ ونحو ذلك ، لم يكن ذلك مثل ان يريد انه عين واحدة ، وذات واحدة . وشخص واحد ؛ فان هذا مكابرة

للحس . والعقل والشرع . وأما « الاول » فراحه ان بين ذلك قدراً مشتركاً ؛ كما ان « الموجودات » تشترك في مسمى الوجود ، و « أنواع الكلام » تشترك في مسمى الكلام . وقد بسط هذا كله في غير هذا الموضع .

ثم ان « طائفة اخرى » لما عرفت فساد قول ابن كلاب في مسألة الكلام ووافقه على اصله في ان الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، وكان من قولها : أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولم يكن عندها الا قديم لا يتعلق بمشيئته الله وقدرته ، او مخلوق منفصل عنه ، لزما ان تقول : ان الله يتكلم بصوت أو اصوات قديمة لازلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته ، وانه لم يزل ولا يزال متصفاً بتلك الاصوات القديمة الازلية اللازمة لذاته . وهذا القول يذكر عن « أبي الحسن ابن سالم » شيخ ابي طالب للمكي — ان صيغته — . لكنه قول كثير من اصحاب ابن سالم ، ومن وافقهم من اصحاب مالك والشافعي واحمد وغيرهم .

وقالت « الكرامية » . وطائفة كثيرة : من المرجئة والشيعة وغيرهم : ان الله يتكلم بأصوات تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته ، وانه تقوم به الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته ؛ لكن ذلك حادث بعد ان لم يكن ؛ وان الله في الازل لم يكن متكلماً الا بمعنى القدرة على الكلام ، وانه بصير موصوفاً بما يحدث بقدرته وبمشيئته بعد ان لم يكن كذلك ؛ وهؤلاء رأوا انهم يوافقون الجماعة في ان الله أفعلاً تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته ، ويقوم به غير ذلك من « الارادات » و « الكلام » الذي يتعلق بمشيئته وقدرته .

لكن قالوا : لا يجوز ان تتعاقب عليه الحوادث ؛ فان ما تعاقبت عليه الحوادث فهو محدث ، ووافقوا للمعتزلة في الاستدلال بذلك على حدوث العالم . فكما ان ابن كلاب فرق بين الأعراض والحوادث : فرق هؤلاء في الحوادث بين تجدها ، وبين لزومها ، فقالوا بنفي لزومها له دون نفي حدوثها ، كما قالوا في المحلوقات للفصلية : إنها تحدث بعد ان لم تكن بمشيئته وقدرته .

والفلاسفة الدهرية بطلون هؤلاء كلهم بسبب حدوث الحوادث بعد أن لم تكن ، وان ذلك يستلزم الترجيح بلا مرجح ، والحوادث بلا سبب حادث ، قالوا : وهو ممتنع في صريح العقل ، وهذا اعظم شبههم في « قدم العالم » وهي (المعضلة الزباء ، والداهية الدهيا) وقد ضاق هؤلاء عن جوابهم ، حتى خرجوا الى الالتزام ، وقد بسطنا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع .

وبينا « الأجوبة الفاطمة » عن كلام الفلاسفة على طريقة السلف والأئمة ، وانه من قال بموجب نصوص القرآن والسنة امكنه ان يناظر الفلاسفة مناظرة عقلية يقطعهم بها ، ويتبين له ان العقل الصريح مطابق للسمع الصحيح .

وبينا أيضاً كيف تجيبهم « كل طائفة من طوائف اهل القبلة » لأهم اقرب الى الحق من الفلاسفة فيمكنهم ان يجيؤهم بالالزام جواباً لا يحصى للفلاسفة عنه ويمكنهم ان يقولوا للفلاسفة : قولكم أظهر فساداً في الشرع والعقل من قول كل طائفة من طوائف المسلمين . فتقول لهم كل طائفة من طوائف المسلمين :

اذا لم يمكننا ان نجيبكم بجواب قاطع يحل شبهتكم غير الجواب الالزامي
 الا بموافقتكم فيما يخالف الشرع والعقل ، او موافقة اخواتنا المسلمين فيما
 لا يخالف الشرع - ويمكن ايضاً ان لا يخالف العقل - كان هذا ، اولى فان
 الفلاسفة طمعت في طوائف اهل القبلة بما ابتدعه كل فريق فاختدت بدعة
 اصحابها واحتجت بها عليهم ، فأمكن صاحب ذلك القول للمبتدع ان يقول :
 رجوعي عن هذا القول للمبتدع مع موافقتي لما حل عليه الكتاب والسنة ،
 واقوال سلف الأمة : احب الي من ان اوافق الفلاسفة على قول اعلم انه كفر
 في الشرع ، مع ان العقل ايضاً يبين فسادهم .

« واما السلف والائمة » فلم ينقل عن احد منهم انه قال بقول من قال : ان
 القرآن مخلوق ، ولا بقول من قال : انه معنى واحد قائم بالذات هو الامر ،
 والنهى والخبر : وهو مدلول التوراة ، والانجيل ، والقرآن ، وغير ذلك من
 العبارات . ولا بقول من قال : انه اصوات قديمة ازلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته .
 ولا بقول من قال : ان الله كان لا يتكلم حتى احدث لنفسه كلاماً صار
 به متكلماً .

واما القول : بان اصوات العباد بالقرآن او الفاظهم قديمة ازلية : فهذا
 ايضاً من « البدع المحدثه » التي هي اظهر فساداً من غيرها ، والسلف والائمة
 من ابعد الناس عن هذا القول . والعقل الصريح يعلم ان من جعل اصوات
 العباد قديمة ازلية كان قوله معلوم الفساد بالضرورة .

ولكن اصل هذا تنازعهم في « مسألة اللفظ » . والنصوص عن الامام احمد ونحوه من العلماء ان من قال : ان اللفظ بالقرآن والتلاوة مخلوقة فهو جهمي ، ومن قال : انه غير مخلوق فهو مبتدع : لان « اللفظ والتلاوة » يراد به الملفوظ المتلو . وذلك هو كلام الله ، فمن جعل كلام الله الذي انزله على نبيه مخلوقا فهو جهمي . ويراد بذلك « للمصدر وصفات العباد » فمن جعل « افعال العباد واصواتهم غير مخلوقة » فهو مبتدع ضال .

وهكذا ذكره الاشعري في كتاب « المقالات » عن اهل السنة والحديث قال : ويقولون : ان القرآن كلام غير مخلوق ، والكلام في الوقف . واللفظ بدعة . من قال : باللفظ ، او الوقف : فهو مبتدع . وعندهم لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال : غير مخلوق . وليس في الأئمة والسلف من قال : ان الله لا يتكلم بصوت ، بل قد ثبت عن غير واحد من السلف والأئمة : ان الله يتكلم بصوت ، وجاء ذلك في آثار مشهورة عن السلف والأئمة ، وكان السلف والأئمة يذكرون الآثار التي فيها ذكر تكلم الله بالصوت ، ولا ينكرها منهم احد . حتى قال عبد الله بن احمد : قلت لأبي : ان قوماً يقولون : ان الله لا يتكلم بصوت ، فقال : يا بني هؤلاء جهمية . إنما ينسورون على التعطيل . ثم ذكر بعض الآثار المروية في ذلك .

وكلام « البخاري » في « كتاب خلق الأفعال » صريح في ان الله يتكلم بصوت . وفرق بين صوت الله واصوات العباد . وذكر في ذلك عدة احاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك ترجم في كتاب الصحيح (باب في قوله تعالى :

(حتى إذا فرغ من قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم؟ قالوا الحق وهو العلي الكبير)
وذكر ما دل على أن الله يتكلم بصوت وهو القدر .

وكما أنه المعروف عند «اهل السنة والحديث» فهو قول جماهير فرق الأمة؛
فان جماهير «الطوائف» يقولون : إن الله يتكلم بصوت مع نزاعهم في أن كلامه
هل هو مخلوق ، أو قائم بنفسه ؟ قديم او حادث ؟ او ما زال يتكلم إذا شاء؟ فان
هذا قول المعتزلة ، والكرامية ، والشيعية وأكثر المرجئة ، والسالمية ، وغير
هؤلاء : من الحنفية والمالكية ، والشافعية والحنبلية ، والصرفية .

وليس من طوائف المسلمين من أنكر أن الله يتكلم بصوت إلا ابن كلاب
ومن اتبعه كما أنه ليس في طوائف المسلمين من قال : أن الكلام معنى واحد
قائم بالتكلم الا هو ومن اتبعه ، وليس في طوائف المسلمين من قال : إن اصوات
العباد بالقرآن قديمة ازلية ، ولا أنه يسمع من العباد صوتا قديما ، ولا أن
«القرآن» نسمعه نحن من الله ، إلا طائفة قليلة من المنتسبين الى اهل الحديث
من اصحاب الشافعي واحمد وداود وغيرهم ، وليس في المسلمين من يقول : أن
الحرف الذي هو مداد للمصاحف قديم أزلي ؛ فثبتت «الحرف والصوت» بمعنى
أن المداد واصوات العباد قديمة بدعة باطلة لم يذهب اليه احد من الأمة ، وإنكار
تكلم الله بصوت ، وجعل كلامه معنى واحدا قائما بالنفس بدعة باطلة لم يذهب
اليها احد من السلف والأئمة .

والذي اتفق عليه «السلف والأئمة» أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ،

منه بدأ ، واليه يعود ، وانما قال السلف : «منه بدأ» لأن الجهمية... من المعتزلة وغيرهم - كانوا يقولون : انه خلق الكلام في الحل ، فقال السلف : منه بدأ .
اى : هو المتكلم به فنه بدأ ؛ لا من بعض المخلوقات ، كما قال تعالى : (نزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) ، وقال تعالى : (ولكن حق القول مني) ،
وقال تعالى : (ورى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك هو الحق) ،
وقال تعالى : (قل : نزله روح القدس من ربك بالحق) ، ومعنى قولهم : «إليه يعود»
انه يرفع من الصدور والمصاحف ، فلا يبقى في الصدور منه آية ولا منه حرف
كما جاء في عدة آثار .

فَصْل

إذا تبين هذا . فقول القائل : لا يثبت لله صفة بحديث واحد عنه اجوبة .
(أحدها) : ان يقال : لا يجوز النفي إلا بدليل ، كما لا يجوز الإثبات إلا بدليل .
فإذا كان هذا القائل ممن لا يتكلم في هذا الباب إلا بأدلة شرعية ، ويرد الأقوال
المبتدعة . قيل له : قول القائل : إن الله لا يتكلم بصوت ونحو ذلك ، كلام لم يقله
أحد من سلف الأمة وأئمتها ، وليس فيه حديث لا صحيح ولا ضعيف ، ولما
الاثبات فيه عدة أحاديث في الصحاح والسنن والمسند ، وآثار كثيرة عن
السلف والأئمة ، فأبي القولين حينئذ هو الذي جاء به السنة ؟ قول المبتدع ،
أو الثاني ؟ . وإن كان ممن يتكلم بالأدلة العقلية في هذا الباب نكلم معه في ذلك ،
ويبين له أنها تدل على الإثبات لا على النفي ، وإن قول النفاة معلوم الفساد
بدلائل العقل كما اتفق على ذلك جمهور العقلاء .

الوجه الثاني

ان يقال : « هذه الصفة » دل عليها القرآن : فان الله اخبر بمناداته لعباده
في غير آية ، كقوله تعالى : (ونادينا من جانب الطور الايمن) ، وقوله : (ويوم

يناديه فيقول : أين شركائي الذين كنتم تزعمون؟! وقوله : (وناداهما ربهما ألم
 اتهاكما عن تلكما الشجرة ؟) ، و«النداء» في لغة العرب هو صوت رفيع ؛ لا يطلق
 النداء على ما ليس بصوت لا حقيقة ولا مجازاً ، وإذا كان النداء نوعاً من الصوت
 فالدال على النوع دال على الجنس بالضرورة ؛ كما لو دل دليل على ان هنا إنساناً
 فإنه يعلم ان هنا حيواناً .

وهذا كما انه إذا أخبر ان له علماً وقدرة دل على ان له صفة ؛ لأن العلم
 والقدرة نوع من الصفات ، وإذا كان لفظ القرآن لم يذكر فيه ان العلم صفة ولا
 القدرة صفة . وكذلك إذا أخبر في القرآن انه يخلق ويرزق ويحيي ويميت دل
 على انه فاعل ، فان هذه انواع تحت جنس الفعل ، وان كان ثبوت هذه الصفة
 بما قد دل عليه القرآن - في غير موضع - كان ما جاء من الأحاديث موافقاً لدلالة
 القرآن ، ولم تكن هذه الصفة ثابتة بمجرد هذا الخبر .

الوجه الثالث

ان ما أخبر الله به في كتابه من تكليم موسى وسمع موسى لكلام الله يدل
 على انه كلمه بصوت ؛ فإنه لا يسمع الا الصوت ؛ وذلك ان الله قال في كتابه عن
 موسى : (فاستمع لما يوحى) ، وقال في كتابه : (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى
 نوح والنبيين من بعده ، واوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب
 والأنبياء وعيسى وايرب ويونس وهرون وسليمان ، وآتيناه داود زبوراً ،

ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ، ورسلاً لم نقصهم عليك ، وكلم الله موسى تكليماً) .

ففرق بين إيحائه إلى سائر النبيين وبين تكليمه لموسى ؛ كما فرق أيضاً بين النوعين في قوله : (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب) ، ففرق بين الإيحاء والتكليم من وراء حجاب ؛ فلو كان تكليمه لموسى الهاماً ألهمه موسى من غير أن يسمع صوتاً لم يكن فرق بين الإيحاء الى غيره والتكليم له ، فلما فرق القرآن بين هذا وهذا ، وعلم باجماع الأمة ما استفاضت به السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم من تخصيص موسى بتكليم الله إياه ، دل ذلك على أن الذي حصل له ليس من جنس الإلهامات وما يدرك بالقلوب ، إنما هو كلام مسموع بالأذان ، ولا يسمع بها الا ما هو صوت .

الوجه الرابع

ان مفسري القرآن ، واهل السنن والآثار ، واتباعهم من السلف : كلهم متفقون على ان الله كلم موسى بصوت ؛ كما في الآثار المعروفة عنهم في الكتب المأثورة عن السلف ، مثل ما ذكره ابن جرير وامثاله في تفسير قوله : (حتى إذا فرغ عن قلوبهم) وتفسير كلام الله لموسى وغير ذلك ؛ وكما ذكره عبد الله بن احمد ، والحلال والطبراني ، وابو الشيخ ، وغيرهم : في «كتب السنة» وكما ذكره الامام احمد وغيره في «كتب الزهد» ، وقصص الانبياء» .

الوجه الخامس

ان يقال : الأدلة الدالة على أن الله يتكلم - من الشرع والعقل - دلت على انه يتكلم بالصوت ؛ فان الناس لهم في مسمى « الكلام » اربعة أقوال .

قيل : انه اسم للفظ الدال على المعنى . وقيل : للمعنى المدلول عليه باللفظ .
وقيل : اسم لكل منها بطريق الاشتراك . وقيل : اسم لها بطريق العموم .
وهذا مذهب السلف والفقهاء والجمهور ، فاذا قيل : تكلم فلان : كان المفهوم منه عند الاطلاق اللفظ والمعنى جميعاً ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم :
« ان الله تجاوز لأمتي عما حدثت بها أنفسها مالم تتكلم او تعمل به » وقال :
« كلمتان خفيفتان على اللسان ، ثقيلتان في الميزان ، حبيبتان الى الرحمن :
سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم » وقال : « أصدق كلمة قالها شاعر :
كلمة ليذ .

❦ ألا كل شيء ما خلا الله باطل ❦

ونظائر هذا كثيرة

« فالكلام » اذا اطلق يتناول اللفظ والمعنى جميعاً ، وأذا سمي للمعنى وحده كلاماً ، او اللفظ وحده كلاماً ، فانما ذاك مع قيد يدل على ذلك ، كما قد بسط في غير هذا الموضع ، وان الكلام عند الاطلاق هو اللفظ والمعنى جميعاً ، والقرآن والحديث مملوء من آيات الكلام لله تعالى ؛ فكان المفهوم من ذلك هو إثبات اللفظ والمعنى لله .

الوجه السادس

ان القرآن كلام الله باتفاق المسلمين ، فان كان كلامه هو للمنى فقط ، والنظم العربي الذي يدل على المعانى ليس كلام الله كان مخلوقاً خلقه الله فى غيره ، فيكون كلاماً لذلك الغير ؛ لأن الكلام اذا خلق فى محل كان كلاماً لذلك الغير كما تقدم ؛ فيكون الكلام العربي ليس كلام الله ، بل كلام غيره ، ومن المعلوم بالاضطرار من دين المسلمين ان الكلام العربي الذي بلغه محمد صلى الله عليه وسلم عن الله اعلم أمته انه كلام الله لا كلام غيره ؛ فان كان النظم العربي مخلوقاً لم يكن كلام الله ؛ فيكون ما تلقته الأمة عن نبيها باطلاً .

وهذا من أعظم حجج السنية على الجهمية من ان القرآن غير مخلوق ؛ فانه قالوا : لو خلقه فى غيره لكان صفة لذلك الغير ، كسائر الصفات المخلوقة اذا خلقها الله فى محل كانت صفة لذلك المحل ، وهذا بعينه يدل على ان القرآن العربي كلام الله لا كلام غيره ؛ اذ لو كان مخلوقاً فى محل لكان الكلام العربي كلاماً لذلك المحل الذي خلق فيه ، وقد علم بالاضطرار من دين الاسلام ان الكلام العربي كلام الله لا كلام غيره .

وهذا يبطل قول من قال من المتأخرين : ان الكلام يقال بالاشتراك على اللفظ والمنى ؛ فانه يقال لهم : اذا كان كل منها يسمى كلاماً حقيقة امتنع ان يكون واحد منها مخلوقاً ؛ اذ لو كان مخلوقاً لكان كلاماً للمحل الذي خلق فيه .

ولهذا لم يكن قدماء الكلامية يقولون : ان « لفظ الكلام » مشترك بين اللفظ والمعنى ؛ لأن ذلك يبطل حجتهم على المعتزلة ، ويوجب عليهم القول بأن كلام الله مخلوق ، لكن كانوا يقولون : ان اطلاق الكلام على اللفظ بطريق المجاز ، وعلى المعنى بطريق الحقيقة ؛ فعلم متأخروهم ان هذا فاسد بالضرورة وان « اسم الكلام » يتناول اللفظ حقيقة فحملوه مشتركاً ، فلزمهم ان يكون كلام الله مخلوقاً . فهم بين محذورين : إما القول بأن كلام الله مخلوق ، وإما القول بأن القرآن العربي ليس كلام الله ، وكلا الأمرين معلوم الفساد . وليس الكلام في نفس أصوات البعاد وحركاتهم ؛ بل الكلام في نفس « القرآن » العربي المتنازل على محمد صلى الله عليه وسلم .

ويظهر ذلك بأن تقدر الكلام في « القرآن » قبل أن ينزل إليه ويبلغه الى الخلق . فان قيل : إنه كله كلام الله تكلم به وبلغه منه جبريل الى محمد - كما هو المعلوم من دين المرسلين - كان هذا صريحاً بأنه لا فرق بين الحروف والمعاني وان هذا من كلام الله ، كما ان هذا من كلام الله . وإن قيل : انه خلق في غيره حروفاً منظمة دلت على معنى قائم بذاته ، فقد صرح بأن تلك الحروف للمؤلفة ليست كلامه ، وأنه لم يتكلم بها بحال . وإذا قيل : ان تلك تسمى كلاماً حقيقة وقد خلقت في غيره ، لزم ان تكون كلاماً لذلك الغير فلا يكون كلام الله . وهو خلاف المعلوم من دين الاسلام . وان قيل : لا يسمى كلاماً حقيقة كان خلاف للمعلوم من اللغة والشرعية ضرورة .

ونحن لا نمنع ان المعنى وحده قد يسمى كلاماً . كما قد يسمى اللفظ وحده

كلاماً ؛ لكن الكلام في القرآن الذي هو « لفظ ، ومعنى » هل جميعه كلام الله ؟ أم لفظه كلام الله ؛ دون معناه ؟ أم معناه كلام الله دون لفظه ؟ ومن المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام ان الجميع كلام الله ، وقد قال تعالى : (واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا : إنما أنت مفتر ، بل أكثرهم لا يعلمون ، قل : نزله روح القدس من ربك بالحق - الى قوله - ولقد نعلم انهم يقولون : إنما يعلمه بشر ، لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) ، كان بعض المشركين يقولون : ان محمداً إنما يتعلم القرآن من عبد لبني الحضرمي ، فقال الله تعالى : لسان الذي يضيفون اليه القرآن لسان أعجمي وهذا لسان عربي مبين .

وهذا يبين ان محمداً بلغ القرآن لفظه ومعناه لم ينزل عليه معان مجردة ؛ إذ لو كان كذلك لأمكن ان يقال : تلقى من هذا الأعجمي معان صاغها بلسانه ؛ فلما ذكر قوله : (لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) بعد قوله : (قل : نزله روح القدس من ربك بالحق) دل ذلك على أن روح القدس نزل بهذا اللسان العربي المبين .

الوجه السابع

ان كلام الله ، وسائر الكلام : يسمع من المتكلم كما سمع موسى كلام الله من الله ، وسمع الصحابة كلام النبي صلى الله عليه وسلم منه وتارة يسمع من المبلغ عنه ؛ كما سمع المسلمون القرآن من النبي صلى الله عليه وسلم ، والمبلغين عنه ،

ومنه قوله تعالى : (وان أخذ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) ، وكما يسمع كلام النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة . ثم من المعلوم ان المحدث اذا حدث بقوله : « انما الأعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى » كان الكلام كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظه ومعناه ، تسكلم به بصوته والمحدث بلغه بحركاته واصواته .

ثم من المعلوم ان المبلغ عن النبي صلى الله عليه وسلم وامثاله من الناطقين تسكلم به بحروفه ومعانيه : مع إمكان الرواية عنه بالمعنى ، وإمكان قيام الفاظ مكان الفاظ ، كما حكى الله في القرآن أقوال أمم تسكلمت بغير الكلام العربي ، ولو قدر أن المبلغ عنه لم يتكلم إلا بمعنى الكلام وعبر عنه لكان كالأخبرس الذي تقوم بذاته المعاني من غير تعبير عنها — حتى يعبر عنها غيره بعبارة لذلك الغير ، ومن المعلوم ان « الكلام » صفة كمال تنافي الحرس . فاذا كان من قال : ان الله لا يقوم به كلام فقد شبهه بالجمادات ووصفه بالنقص وسلبه الكمال . فن قال ايضاً : انه لا يعبر عما في نفسه من المعاني إلا بعبارة تقوم بغيره ، فقد شبهه بالأخرس الذي لا يعبر عن نفسه الا بعبارة تقوم بغيره ، وهذا قول يسلبه صفة الكمال ويجعل غيره من مخلوقاته اكمل منه :

وقد قرر في غير هذا الموضع : ان كل كمال يثبت لمخلوق فالخالق اولى به ، وكل نقص نزه عنه مخلوق : فالخالق اولى بالنزه عنه ، وكان هذا من الأدلة الدالة على إثبات صفات الكمال له كالحياء والعلم والقدرة : فان هذه صفات كمال

ثبت لحلقه فهو لولى واحق بالانصافه بصفات الكمال ، ولو لم يتصف بصفات الكمال لكانت مخلوقاته اكمل منه . وهذا بعينه قد احتجوا به في « مسألة الكلام » وهو مطرد في نكلمه بعبارة القرآن ومعناه جلياً .

وقد استدلووا ايضاً بأنه لو لم يتصف بصفات الكمال لاتصف بنقائضها . وهي صفات نقص ، والله منزّه عن ذلك ؛ فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالمولوت ، ولو لم يوصف بالعلم لوصف بالجهل ، ولو لم يوصف بالكلام لوصف بالخرس ، ولو لم يوصف بالبصر والسمع لوصف بالعمى والصمم .

وللملاحظة هنا « سؤال مشهور » وهو : ان هذه المتقابلات ليست متقابلة تقبل السلب والايجاب — حتى يلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر — ؛ بل هي متقابلة تقابل « العدم ، والملئكة » وهو : سلب الشيء عما شأنه ان يكون قابلاً له ؛ كعدم العمى عن الحيوان القابل له ؛ فأما الجماد فانه لا يوصف عندم بالعمى ولا البصر لعدم قبوله لواحد من هذين . وقد اعيى هذا السؤال كثيراً من المتأخرين — حتى ابى الحسن الإمدى وامثاله : من اهل الكلام — وظنوا انه لا جواب عنه ، وقد بسط الكلام في اجوبته في غير هذا الموضع .

وذكر من جملة « الأجوبة » عن هذا ان يقال : هذا ابلغ في النقص ؛ فان ما كان قابلاً للانصاف بالبصر والعمى ، والعلم والجهل ، والكلام والخرس . فهو اكمل مما لا يقبل واحداً منهما ؛ إذ الحيوان اكمل من الجماد ، فاذا كان الانصاف بصفات النقص عيباً مع امكان الانصاف بصفات الكمال ؛ فعدم

امكان الاتصاف بصفات الكمال وعدم قبول ذلك اعظم آفة وعياً ونقصاً .
فسبحان الله وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

الوجه الثامن

ان يقال : « كلام الله » إما ان يكون مخلوقاً ، منفصلاً عنه ، ولم يقم بذاته
كلام — كما يقوله الجهمية : من المعتزلة وغيرهم — ، وإما ان يكون كلامه قائماً به .
والاول باطل باتفاق سلف الامة وأئمتها ، وسائر اهل السنة والجماعة ، وادلة
بطلانه من الشرع والعقل كثيرة كما قد بسط في موضعه .

وان كان كلامه قائماً به ، فلا يخلو إما ان يقال : لم يقم به الا للمنى كما
يقوله ابن كلاب وأتباعه ، وإما ان يقوم به للمنى والحروف ، والاول باطل :

أما (اولاً) فلأن « للمنى الواحد » يتسع ان يكون هو الامر ، والنهي ،
والخبر ، وان يكون هو مدلول التوراة والانجيل ، والقرآن .

وأما (ثانياً) فلأن للمنى المجرد لا يسمع ، وقد ثبت بالنص والاجماع أن
كلام الله مسموع منه كما سمعه موسى بن عمران : ولهذا كان محققاً ان يقول بأن
الكلام هو مجرد للمنى يقول : انه لا يسمع ، ولكن « طائفة منهم » زعمت انه
يسمع بناء على قولهم : ان السمع يتعلق بكل موجود ، والرؤية بكل موجود ،
والشم والذوق واللمس بكل موجود . وجمهور العقلاء يقولون ان فساد هذا
معلوم بالضرورة من العقل . وهذا من اعظم ما انكره الجمهور على ابي الحسن
الاشعري ومن وافقه من اصحاب احمد وغيرهم .

ولما «ثالثاً» فلو لم يكن الكلام الا معنى لم يكن فرق بين تكليم الله لموسى وإيحائه الى غيره ، لا بين التكليم من وراء حجاب ، والتكليم إيحاء ؛ فان إصال معرفة للمعنى المجرد الى القلوب يشترك فيه جميع الأنبياء ؛ ولهذا قال من بنى على هذا الأصل الفاسد : إن الواحد من اهل الرياضة قد يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران كما ذكر ذلك في «الاحياء» ونحوه ، وصار الواحد من هؤلاء يظن ان ما يحصل له من الالهامات هي مثل تكليم الله لموسى ابن عمران .

ودخلت «الفلاسفة» من هذا الباب فزعموا ان تكليم الله لموسى إنما هو فيض فاض على نفسه من العقل الفعال ، وان «كلام الله» ليس الا ما يحصل في النفوس من المحاطبات ، كما ان «الملائكة» ما يحصل في القلوب من الصور الخيالية ، ومثل هذا قد يحصل في اليقظة والنم . فجعلوا تكليم الله لموسى ابن عمران من جنس من يرى ربه في المنام وهو يكلمه ، ونحو ذلك ، وهو لازم لقول من جعل كلام الله معنى مجرداً ، وإذا كان اللزوم معلوم الفساد بالاضطرار من دين الاسلام علم فساد اللزوم .

ولما «رابعاً» فلو لم يكن الكلام الا مجرد المعاني لكان المخلوق ا كمل من الخالق ؛ فانا كما نعم ان الحي ا كمل من الميت ، وان العالم ا كمل من الجاهل والقادر ا كمل من العاجز ، والناطق ا كمل من الآخرس ؛ فنحن نعم ان الناطق بللمعاني والحروف ا كمل ممن لا يكون ناطقاً الا بللمعاني دون الحروف ، وإذا كان

الرب يتمتع ان يوصف بصفات النقص ، ويجب اتصافه بصفات الكمال ، ويتمتع ان يكون للمخلوق من صفات الكمال ما لا يكون للخالق : امتنع ان يكون موصوفاً بالكلام الناقص وان يكون المخلوق اكمل منه في اتصافه بالكلام التام ولهذا كان موسى بن عمران مفضلاً على غيره بتكليم الله اياه : كلمه كلاماً سمعه موسى من الله ، فكان تكليمه له بصوته افضل ممن اوحى الى قلبه معاني مجردة لم يسمعها باذنه .

واما « خامساً » فلو لم يكن الكلام إلا معنى مجرداً لكان نصف القرآن كلام الله ونصفه ليس كلام الله ؛ فاللغى كلام الله والألفاظ ليست كلام الله ، وهذا خلاف المعلوم من دين المسلمين ؛ ولهذا يفرقون بين القرآن الذي هو كلام الله وبين ما اوحاه الى نبيه من اللغى المجردة ، ويطعون ان جبريل نزل عليه بالقرآن كله ؛ ليس لجبريل ولا لحمد منه الا التبليغ والأداء ، فهذا رسوله من الملائكة ، وهذا رسوله من البشر .

ولهذا اضاف الله الى هذا تارة ، والى هذا تارة بلفظ الرسول ، كما قال :
(انه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلاً ما يؤمنون) الآية فهذا محمد . وقال : (انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين ، مطاع تم امين) . فهذا جبريل .

وقد ظن بعض الغالطين ان اضافته الى الرسول تقتضي انه انشأ حروفه وهذا خطأ ؛ لأنه لو كان جبريل او محمد هو الذي انشأ لفظه ونظمه امتنع ان

يكون الآخر الذي انشأ ذلك ، فلما اضافه الى هذا تارة ، والى هذا تارة : علم انه اضافه اليه لأنه بلغه وأداه ؛ لا لأنه انشأه وابتداه ، لا لفظه ولا معناه ؛ ولهذا قال : (لقول رسول كريم) ولم يقل : لقول ملك ولا نبي ، فذكر ذلك بلفظ الرسول ليبين انه يبلغ عن غيره ، كما قال تعالى : (يا ايها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك) ، وفي السنن ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرض نفسه على الناس في الموسم ويقول : « الا رجل يحملني الى قومه لأبلغ كلام ربي » فان قريشاً قد منعوني ان ابلغ كلام ربي » .

و « ايضاً » فان قوله : (انه لقول رسول كريم) عائد الى القرآن ، فتناوله للفظ كتناوله للمعنى و « القرآن » اسم لها جميعاً ؛ ولهذا اذا فسرهُ المفسر ، وترجمه المترجم : لم يقل لتفسيره وترجمته : انه « قرآن » بل اتفق المسلمون على جواز مس المحدث لكتب التفسير ، واتفقوا على انه لا تجوز الصلاة بتفسيره وكذلك ترجمته بغير العربية عند عامة اهل العلم ، والقول للمروي عن ابي خيفة قيل : انه رجع عنه ، وقيل : انه مشروط بتسمية الترجمة قرآناً . وبكل حال فتجوز اقامة الترجمة مقامه في بعض الأحكام لا يقتضي تناول اسمه لها ؛ كما ان « القيمة » اذا اخرجت من الزكاة عن الابل والبقر والغنم لم تسم ابلأ ، ولا بقرأ ، ولا غنماً ؛ بل تسمى باسمها كائنة ما كانت .

وكذلك « لفظ التكبير في الصلاة » اذا عدل عنه الى لفظ التسبيح ونحوه . وقيل : ان الصلاة تعمق بذلك . كما يقوله ابو خيفة . لم يقل : ان ذلك لفظ تكبير

فكذلك اذا قدر انا ترجمنا القرآن ترجمة جائزة لم يقل : ان الترجمة « قرآن » ولم نسماها « قرآناً » ، فلو كان القرآن انما كان كلام الله لأجل المعنى فقط ولفظه ونظمه ليس كلام الله ؛ بل سمي بذلك لدلالته على كلام الله كان ما شارك هذا اللفظ والنظم من الدلالة مشاركا له في الاسم والحكم ؛ فكان يجب تسميته « قرآناً » واثبات احكام القرآن له ؛ والكلام على هذا مبسوط في موضع آخر .

الوجه التاسع

ان هذا القرآن الذي يقرأه المسلمون هو كلام الله الذي انزله على نبيه كما ثبت ذلك بالنص واجماع المسلمين ، وقد كفر الله من قال : انه قول البشر ، ووعده انه سيطليه سقر ، في قوله : (خزنى ومن خلقت وحيداً - الى قوله - : انه فكر وقدر ، فقتل كيف قدر ، ثم قتل كيف قدر ، ثم نظر ، ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر . فقال : ان هذا الا سحر يؤثر ، ان هذا الا قول البشر) ، ولا ريب انه لم يرد بقوله : (ان هذا الا قول البشر) كما اراده الله بقوله : (انه لقول رسول كريم) ؛ فانه لو اراد ان البشر بلغوه عن غيرهم كما يتعلمه الناس بعضهم من بعض لم يكن هذا باطلاً ، وانما اراد ان البشر احدثوه وانشئوه عنه .

فن جمل « لفظه » ونظمه « من احداث محمد فقد جعل نصفه قول البشر ؛ ومن جملة من احداث جبريل ، فقد جعل نصفه قول الملائكة ، ومن جملة

مخلوقاً في الهواء او غيره جعله كلاماً لذلك الهواء . وكفر من قال : انه قول الملك ، او قول الهواء ، او الشجر ؛ بل كفر من قال : انه قول البشر ، فدل ذلك على انه ليس شيء من القرآن : لا « لفظه » ولا معناه » من قول أحد من المخلوقين ولا من كلامه بل هو كلام الله تعالى ، وإيضاً فالإشارة في قوله : (ان هذا إلاقول البشر) لا تعود الى المعنى دون اللفظ ؛ بل اليهما .

الوجه العاشر

وهو ان الله أخبر ان القرآن منزل من الله ، كما قال : (والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) وقال : (قل : نزله روح القدس من ربك بالحق) ، وقال : (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) . الضمير يتناول اللفظ والمعنى جميعاً لا سيما ما في قوله : (تنزيل الكتاب) ؛ فان الكتاب عند من يقول : « ان كلام الله هو المعنى دون الحروف » اسم للنظم العربي ، والكلام عنده اسم للمعنى ، والقرآن مشترك بينهما ؛ فلفظ الكتاب يتناول اللفظ العربي باتفاق الناس .

فاذا أخبر أن (تنزيل الكتاب من الله) علم ان النظم العربي منزل من الله وذلك يدل على ما قال السلف : انه منه بدأ ، اي هو الذي تكلم به . وهذا « جواب مختصر » عن سؤال السائل بحسب ما احتمله هذه الورقة ؛ اذ الكلام على ذلك مبسوط في مواضع اخر ، والله اعلم والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً . وحسبنا الله ونعم الوكيل .

سُئِلَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ :

أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام العالم الرباني
والعابد الثوراني « ابن تيمية » الحراني . أيدّه الله تعالى

ما تقول في « العرش » هل هو كروي أم لا ؟ وإذا كان كروياً والله من ورائه
محيط به باتن عنه ، فما فائدة أن العبد يتوجه إلى الله تعالى حين دعائه وعبادته
فيقصد العلو دون غيره ، ولا فرق حينئذ وقت الدعاء بين قصد جهة العلو
وغيرها من الجهات التي تحيط بالداعي ؟ ومع هذا نجد في قلوبنا قصداً يطلب
العلو لا يلتفت بمنة ولا بسرة . فأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا
وقد فطرنا عليها .

وابسط لنا الجواب في ذلك بسطاً شافياً : يزيل الشبهة ويحقق الحق —
إن شاء الله — أدام الله النفع بكم وبعلمكم آمين"" .

فَلْجَابَ رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى :

الحمد لله رب العالمين . الجواب عن هذا السؤال بثلاث مقامات .

(١) تسمى الرسالة العرشية .

أحدها

انه لقاتل ان يقول : لم يثبت بدليل يعتمد عليه ان « العرش » فلك من الأفلاك المستديرة الكرية الشكل ؛ لا بدليل شرعي . ولا بدليل عقلي .

وانما ذكر هذا طائفة من المتأخرين الذين نظروا في « علم الهيئة » وغيرها من اجزاء الفلسفة فأروا ان الأفلاك تسعة ، وان التاسع — وهو الأطلس — محيط بها ، مستدير كاستدارتها ، وهو الذي يحركها الحركة المشرقية^(١) ، وان كان لكل فلك حركة تخصه غير هذه الحركة العامة ، ثم سمعوا في أخبار الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ذكر «عرش الله» ، وذكر «كرسيه» ، وذكر «السموات السبع» فقالوا بطريق الظن ان «العرش» هو الفلك التاسع ؛ لاعتقادهم انه ليس وراء التاسع شيء اما مطلقاً ، ولما انه ليس وراءه مخلوق .

ثم إن منهم من رأى ان «التاسع» هو الذي يحرك الأفلاك كلها ؛ ففعلوه مبدأ الحوادث ، وزعموا ان الله يحدث فيه ما يقدره في الارض ، او يحدثه في «النفس» التي زعموا انها متعلقة به ؛ او في «العقل» الذي زعموا انه الذي صدر عنه هذا الفلك ، وربما سماه بعضهم الروح ، وربما جعل بعضهم «النفس» هي الروح ، وربما جعل بعضهم «النفس» هي اللوح المحفوظ ، كما جعل «العقل» هو القلم . وتارة يجعلون «الروح» هو العقل الفعال العاشر الذي لفلك القمر ،

(١) نسخة العنقية.

و« النفس » المتعلقة به ، وربما جعلوا ذلك بالنسبة الى الحق سبحانه كاللصماغ بالنسبة إلى الانسان ، يقدر فيه ما يفعله قبل ان يكون ، إلى غير ذلك من المقالات التي قد شرحناها ، وبيننا فسادها في غير هذا الموضع .

ومنهم من يدعى انه علم ذلك بطريق الكشف والمشاهدة ، ويكون كاذباً فيما يدعيه ، وإنما أخذ ذلك عن هؤلاء للتفلسفة تقليداً لهم ، او موافقة لهم على طريقهم الفاسدة ؛ كما فعل اصحاب « رسائل اخوان الصفا » وامثالهم .

وقد يمثل في نفسه ما تقلده عن غيره فيظنه كشفاً ، كما يتخيل النصراني « الثلاث » الذي يعتقد ، وقد يرى ذلك في منامه فيظنه كشفاً ، وإنما هو تخيل لما اعتقده . وكثير من ارباب الاعتقادات الفاسدة إذا ارضاوا صقلت الرياضة نفوسهم ، فتمثل لهم اعتقاداتهم ، فيظنونها كشفاً . وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع

و (المقصود هنا) : ان لا ذكروه من ان « العرش » هو الفلك التاسع :
قد يقال : انه ليس لهم عليه دليل لا عقلي ، ولا شرعي .

اما « العقلي » فان أئمة الفلاسفة مصرحون بأنه لم يتم عندهم دليل على انه ليس وراء الفلك التاسع شيء آخر ؛ بل ولا قام عندهم دليل على ان الأفلاك هي تسعة فقط ؛ بل يجوز ان تكون أكثر من ذلك ، ولكن دللتهم الحركات المختلفة ، والكسوفات ونحو ذلك على ما ذكروه ، وما لم يكن لهم دليل على ثبوته فهم لا يعلمون لا ثبوته ولا انتفاءه .

« مثال ذلك » أنهم علموا ان هذا الكوكب تحت هذا ؛ بأن السفلى يكسف العلوي من غير عكس ؛ فاستدلوا بذلك على انه في فلك فوقه . كما استدلوا بالحركات المختلفة ، على ان الأفلاك مختلفة . حتى جعلوا في الفلك الواحد عدة افلاك ؛ كفلك التدوير وغيره .

فأما ما كان موجوداً فوق هذا ولم يكن لهم ما يستدلون به على ثبوته : فهم لا يعلمون نفيه ولا اثباته بطريقهم .

وكذلك قول القائل : ان حركة « التاسع » مبدأ الحوادث خطأ ، وضلال على أصولهم ؛ فاتهم يقولون : ان « الثامن » له حركة تخصه بما فيه من الثوابت ، ولتلك الحركة قطبان غير قطبي « التاسع » ، وكذلك « السابع » و « السادس » . وإذا كان لكل فلك حركة تخصه والحركات المختلفة هي سبب الاشكال الحادثة المختلفة الفلكية ، وتلك الأشكال سبب الحوادث السفلية — كانت حركة التاسع جزء السبب ، كحركة غيره .

فالأشكال الحادثة في الفلك — لمقارنة الكوكب الكوكب في درجة واحدة ومقابلته له اذا كان بينهما « نصف الفلك » وهو مائة وثمانون درجة . وثلاثينه له اذا كان بينهما « ثلث الفلك » وهو مائة وعشرون درجة ، وتريعه له اذا كان بينهما « ربيع » تسعون درجة ، وتسديسه له اذا كان بينهما « سدس الفلك » ستون درجة ؛ وامثال ذلك من الاشكال — إنما حدثت بحركات مختلفة ، وكل حركة ليست عين الأخرى ؛ إذ حركة « الثامن » التي تخصه ليست عين

حركة التاسع ؛ وان كان تابعاً له في الحركة الكلية كالانسان المتحرك في السفينة الى خلاف حركتها .

وكذلك حركة « السابع » التي تخصه ، ليست عن التاسع ولا عن الثامن وكذلك سائر الأفلاك فان حركة كل واحد التي تخصه ليست عما فوقه من الافلاك فكيف يجوز ان يجعل مبدأ الحوادث كلها مجرد حركة التاسع !! كما زعمه من ظن ان العرش كيف والفلك التاسع عندهم بسيط متشابه الأجزاء ؛ لا اختلاف فيه أصلاً ، فكيف يكون سبباً لأشياء مختلفة ؛ لا باعتبار القوابل واسباب أخر ؟

ولكن هم قوم ضالون ، يجعلونه مع هذا ثلاثمائة وستين درجة ، ويجعلون لكل درجة من الأثر ما يخالف الأخرى ؛ لا باختلاف القوابل ؛ كمن ينبغي الى الماء واحد فيجعل لبعض جزئه من الأثر ما يخالف الآخر ؛ لا بحسب القوابل ؛ بل يجعل احد اجزائه مسخناً ، والآخر مبرداً ، والآخر مسعداً ، والآخر مشقياً ، وهذا مما يعلمون هم وكل عاقل انه باطل وضلال .

واذا كان هؤلاء ليس عندهم ما ينبغي وجود شيء آخر فوق الأفلاك التسعة كان الجزم بأن ما اخبرت به الرسل هو ان العرش هو الفلك التاسع رجماً بالغيب ، وقولا بلا علم .

هذا كله بتقدير ثبوت الافلاك التسعة على المشهور عند اهل الهيئة ؛ إذ في ذلك من النزاع والاضطراب ، وفي ادلة ذلك ما ليس هذا موضعه ، وانما تسكلم على

هذا التقدير . وأيضاً : فالأفلاك في أشكالها واحاطة بعضها ببعض من جنس واحد : فنسبة السابع الى السادس كنسبة السادس الى الخامس ؛ وإذا كان هناك فلك تاسع فنسبته الى الثامن كنسبة الثامن الى السابع .

واما « العرش » فالأخبار تدل على مباينته لغيره من المخلوقات ، وانه ليس نسبته الى بعضها كنسبة بعضها الى بعض . قال الله تعالى : (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به) الآية . وقال سبحانه : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) . فأخبر ان للعرش حملة اليوم ويوم القيامة ، وان حملته ومن حوله يسبحون ويستغفرون للمؤمنين .

ومعلوم ان قيام فلك من الأفلاك - بقدره الله تعالى - كقيام سائر الأفلاك ، لا فرق في ذلك بين فلك وفلك ، وان قدر ان لبعضها ملائكة في نفس الأمر تحملها فحكمه حكم نظيره . قال تعالى (وترى للملائكة حافين من حول العرش) الآية .

فذكر هنا ان للملائكة تحف من حول العرش ، وذكر في موضع آخر ان له حملة ، وجمع في موضع ثالث بين حملته ومن حوله ، فقال : (الذين يحملون العرش ومن حوله) .

و« أيضاً » فقد أخبر ان عرشه كان على الماء قبل ان يخلق السموات والارض ، كما قال تعالى : (وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء)

وقد ثبت في صحيح البخاري وغيره ، عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض » وفي رواية له « كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، ثم خلق السموات والارض ، وكتب في الذكر كل شيء » وفي رواية لغيره محبحة : « كان الله ولم يكن شيء معه ، وكان عرشه على الماء ، ثم كتب في الذكر كل شيء » وثبت في صحيح مسلم ، عن عبد الله بن عمرو ، عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « ان الله قدر مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء » . وهذا التقدير بعد وجود العرش ، وقبل خلق السموات والارض بخمسين الف سنة .

وهو سبحانه وتعالى متمدح بأنه ذو العرش ، كقوله سبحانه : (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سيلاً) ، وقوله تعالى : (رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده ؛ لينذر يوم التلاق يوم هم بارزون ، لا يخفى على الله منهم شيء . لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار !) وقال تعالى : (وهو الغفور الودود ، ذو العرش المجيد فعال لما يريد) وقد قرئ « المجيد » بالرفع صفة لله ؛ وقرئ بالحقق صفة للعرش .

وقال تعالى : (قل من رب السموات السبع ، ورب العرش العظيم ؟ سيقولون : لله . قل أفلا تتقون ؟) فوصف العرش بأنه مجيد وأنه عظيم ، وقال

تعالى : (فتعالى الله الملك الحق لا إله الا هو رب العرش الكريم) ؛ فوصفه بأنه كريم ايضاً .

وكذلك في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما ، ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول عند الكرب : « لا إله الا الله العظيم الحليم ، لا إله الا الله رب العرش العظيم ، لا إله الا الله رب السموات ورب الأرض رب العرش الكريم » ، فوصفه في الحديث بأنه عظيم ، وكريم ايضاً .

فقول القائل المتنازع : « إن نسبة الفلك الأعلى الى ما دونه كنسبة الآخر الى ما دونه » . لو كان العرش من جنس الأفلاك لكانت نسبته الى ما دونه كنسبة الآخر الى ما دونه ، وهذا لا يوجب خروجه عن الجنس وتخصيصه بالذكر ؛ كما لم يوجب ذلك تخصيص سماء دون سماء ، وان كانت العليا بالنسبة الى السفلى كالفلك على قول هؤلاء ؛ وانما امتاز عما دونه بكونه أكبر ، كما تمتاز السماء العليا عن الدنيا ؛ بل نسبة السماء الى الهواء ، ونسبة الهواء الى الماء والأرض ؛ كنسبة فلك الى فلك ؛ ومع هذا فلم يخص واحداً من هذه الأجناس عما يليه بالذكر ؛ ولا بوصفه بالكرم والمجد والعظمة .

وقد علم انه ليس سبباً لنواتها ولا لحركاتها ، بل لها حركات تخصها ، فلا يجوز ان يقال : حركته هي سبب الحوادث ؛ بل ان كانت حركة الأفلاك سبباً للحوادث فحركات غيره التي تخصه أكثر ، ولا يلزم من كونه محيطاً بها أن يكون اعظم من مجموعها ، الا اذا كان له من الغلط ما يقاوم ذلك ؛ والأقن المعلوم ان

الغليظ اذ كان متقارباً ، فجموع الداخل اعظم من المحيط ؛ بل قد يكون بقدره
اضعافاً ؛ بل الحركات المختلفة التي ليست عن حركته اكثر ، لكن حركته
تشملها كلها .

وقد ثبت في صحيح مسلم عن جويرية بنت الحارث : ان النبي صلى الله عليه
وسلم دخل عليها وكانت تسبح بالحصى من صلاة الصبح الى وقت الضحى فقال :
« لقد قلت بعدك اربع كلمات لو وزنت بما قلته لوزنتهن : سبحان الله عدد خلقه
سبحان الله زنة عرشه ، سبحان الله رضى نفسه ، سبحان الله مداد كلماته » .
فهذا يبين ان زنة العرش اثقل الأوزان . وهم يقولون : ان الفلك التاسع
لا خفيف ولا ثقيل ، بل يدل على انه وحده اثقل ما يمثل به ، كما ان هذه المخلوقات
اكثر ما يمثل به .

وفي الصحيحين عن ابي سعيد قال : جاء رجل من اليهود الى النبي صلى الله
عليه وسلم قد لطم وجهه ؛ فقال : يا محمد ! رجل من اصحابك لطم وجهي . فقال
النبي صلى الله عليه وسلم : « ادعوه » فدعوه ، فقال : « لم لطمت وجهه » ؛ فقال :
يا رسول الله اني سررت بالسوق وهو يقول : والذي اصطفى موسى على البشر !
فقلت : يا خيث ! وعلى محمد ؛ ! فأخذتني غصة فلطمته . فقال النبي صلى الله
عليه وسلم : « لا تخيروا بين الانبياء . فان الناس يصعقون يوم القيامة فأكون
اول من يفيق فاذا انا بموسى آخذاً بقائمة من قوائم العرش ، فلا احري أفاق قلبي
لم جوزي بصمته » فهذا فيه بيان ان للعرش قوائم ؛ وجاء ذكر القائمة بلفظ
الساق . والأقوال متشابهة في هذا الباب .

وقد اخبرنا في الصحيحين عن جابر قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : « اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ » قال : فقال رجل لجابر : ان البراء يقول اهتز السرير ، قال : انه كان بين هذين الحين الأوس والخزرج ضغائن ، سمعت نبي الله صلى الله عليه وسلم يقول : « اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ » ورواه مسلم في صحيحه من حديث انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وجائزة سعد موضوعة : « اهتز لها عرش الرحمن » .

وعندم ان حركة الفلك التاسع دائمة متشابهة ، ومن تأول ذلك على ان المراد به استبشار حملة العرش وفرحهم ، فلا بد له من دليل على ما قال ، كما ذكره ابو الحسن الطبري وغيره ، مع ان سياق الحديث ولفظه ينفي هذا الاحتمال .

وفي صحيح البخاري عن ابي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من آمن بالله ورسوله واقام الصلاة ، وآتى الزكاة وصام رمضان كان حقاً على الله ان يدخله الجنة ، هاجر في سبيل الله ، او جلس في ارضه التي ولد فيها » قالوا يا رسول الله ! أفلا نبشرك بذلك ؟ قال : « إن في الجنة مائة درجة اعدّها الله للمجاهدين في سبيله ، كل درجتين بينهما كما بين السماء والارض ، فاذا سألتهم الله فاسألوه الفردوس فانه اوسط الجنة ، واعلى الجنة ، وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر انهار الجنة » .

وفي صحيح مسلم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال : « يا أبا سعيد من رضي بالله رباً ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد نبياً : وجبت له الجنة » فجب لها أبو سعيد فقال : أعد لها علي يا رسول الله !! ففعل . قال : « وأخرى يرفع الله بها العبد مائة درجة ، ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض » قال وما هي يا رسول الله ؟ قال : « الجهاد في سبيل الله » .

وفي صحيح البخاري : « أن أم الريع بنت البراء — وهي أم حارثة بن سراقه — أنت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يا نبي الله ألا تحدثني عن خاتمة — وكان قتل يوم بدر أصابه سهم غرب — فإن كان في الجنة صبرت ، وإن كان في غير ذلك اجتهدت عليه في البكاء . قال : « يا أم حارثة !! إنها جنان في الجنة ، وإن ابنك أصاب الفردوس الأعلى » .

فهذا قد بين في « الحديث الأول » أن العرش فوق الفردوس ، الذي هو أوسط الجنة وأعلاها ، وإن في الجنة مائة درجة ، ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض ، والفردوس أصلاًها ؛ و « الحديث الثاني » يوافقه في وصف الدرج المائة ، و « الحديث الثالث » يوافقه في أن الفردوس أعلاها .

وإذا كان العرش فوق الفردوس فلنقاتل أن يقول : إذا كان كذلك كان في هذا من العلو والارتفاع ما لا يعلم بالهيئة : إذ لا يعلم بالحساب أن بين التاسع والأول كما بين السماء والأرض مائة مرة ، وعندما أن التاسع ملاصق للثامن ، فهذا قد بين أن العرش فوق الفردوس ، الذي هو أوسط الجنة وأعلاها .

وفي حديث أبي ذر المشهور قال : قلت يا رسول الله إني أزل عليك

أعظم؟ قال «آية الكرسي»، ثم قال «يأبانا! ما السموات السبع مع الكرسي إلا خلقه ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة»، والحديث له طرق، وقد رواه أبو حاتم بن حبان في صحيحه، وإسحاق في المسند وغيرها.

وقد استدلل من استدلل على أن «العرش مقبب» بالحديث الذي في سنن أبي داود وغيره، عن جبير بن مطعم قال: «أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأتي فقال: يا رسول الله! جهدت الأنفس، وجاع العيال، وهلك المال، فدفع الله لنا فانا نستشفع بك على الله. ونستشفع بالله عليك؛ فسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه، وقال «ويحك! أتدري ما تقول؟ إن الله لا يستشفع به على أحد من خلقه شأن الله أعظم من ذلك، إن الله على عرشه، وإن عرشه على سمواته وأرضه هكذا» - وقال بأصابعه مثل القبة - وفي لفظ: «وإن عرشه فوق سمواته وسمواته فوق أرضه هكذا» - وقال بأصابعه مثل القبة».

وهذا الحديث - وإن دل على التقييد وكذلك قوله عن الفردوس أنها أوسط الجنة وأعلاها، مع قوله أن سقفها عرش الرحمن وإن فوقها عرش الرحمن، والأوسط لا يكون الأعلى إلا في المستدير. فهذا - لا يدل على أنه فلك من الأفلاك. بل إذا قدر أنه فوق الأفلاك كلها أمكن هذا فيه سواء قال القائل إنه محيط بالأفلاك أو قال إنه فوقها وليس محيطاً بها. كما أن وجه الأرض فوق التعف الأعلى من الأرض. وإن لم يكن محيطاً بذلك.

وقد قال إيلس بن معاوية : السهله على الأرض مثل القبة . ومعلوم ان
الفلك مستدير مثل ذلك ، لكن لفظ القبة يستلزم استدارة من العلو ، ولا يستلزم
استدارة من جميع الجوانب الا بدليل منفصل .

ولفظ «الفلك» يدل على الاستدارة مطلقاً ؛ كقوله تعالى : (وهو الذي
خلق الليل والنهار ، والشمس والقمر ، كل في فلك يسبحون) وقوله تعالى :
(لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل في فلك
يسبحون) : يقضي أنها في فلك مستدير مطلقاً ، كما قال ابن عباس رضي الله
عنهما : في فلكة مثل فلكة المنزل .

واما لفظ « القبة » فانه لا يتعرض لهذا اللغوي ، لا بنفي ولا إثبات ؛ لكن
يدل على الاستدارة من العلو ؛ كالقبة للروضة على الأرض .

وقد قال بعضهم : إن الأفلاك غير السموات . لكن رد عليه غير هذا
القول ، بأن الله تعالى قال : (ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل
القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجاً ؟) فأخبر انه جعل القمر فيهن ، وقد
أخبر انه في الفلك ، وليس هذا موضع بسط الكلام في هذا .

وتحقيق الأمر فيه ، وبيان ان ما علم بالحساب - علماً صحيحاً - لا ينافي
ما جاء به السمع ، وان المعلوم السمعية الصحيحة لا تنافي معقولاً صحيحاً ؛ إذ قد
بسطنا الكلام على هذا وامثاله في غير هذا الموضع . فان ذلك يحتاج اليه

في هذا ونظائره مما قد أشكل على كثير من الناس : حيث يرون ما يقال :
إنه معلوم بالعقل ، مخالفا لما يقال إنه معلوم بالسمع ؛ فأوجب ذلك ان كذبت
كل طائفة بما لم تحط بعلمه ؛ حتى آل الامر بقوم من اهل الكلام إلى ان تكلموا
في معارضة الفلاسفة في « الافلاك » بكلام ليس معهم به حجة ؛ لا من شرع
ولا من عقل ، وظنوا ان ذلك الكلام من نصر الشريعة ، وكان ما جحدوه
معلوما بالأدلة الشرعية أيضاً .

وأما « المتفلسفة » واتباعهم ، فغابتهم ان يستدلوا بما شاهدوه من الحسيات ،
ولا يعلمون ما وراء ذلك ؛ مثل ان يعلموا ان البخار للتصاعد ينعقد سحاباً ، وان
السحاب اذا اصطك حدث عنه صوت . ونحو ذلك . لكن علمهم بهذا كعلمهم
بأن المني يصير في الرحم . لكن ما للوجب لأن يكون المني المتشابه الأجزاء
تخلق منه هذه الاعضاء المختلفة ، والنافع المختلفة ، على هذا الترتيب المحكم المتقن
الذي فيه من الحكمة والرحمة ما بهر الألباب .

وكذلك ما للوجب لأن يكون هذا الهواء أو البخار منعقداً سحاباً مقدراً
بقدر مخصوص في وقت مخصوص على مكان مختص به ؛ وينزل على قوم عند
حاجتهم اليه فيسقيهم بقدر الحاجة لا يزيد فيهلكوا ولا ينقص فيعوزوا ؛
وما للوجب لأن يساق الى الارض الجزر التي لا تمطر . او تمطر مطراً لا يغنيها
— كأرض مصر إذ كان المطر القليل لا يكفيها — والكثير يهدم ابنتها —
قال تعالى : (أو لم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجزر فنخرج به زرعاً تأكل
منه العوامهم وانفسهم افلا يصرون ؟) .

وكذلك السحاب للتحرك ، وقد علم ان كل حركة فلما ان تكون « قسرية » وهي تابعة للقاسر ، او « طبيعية » وانما تكون اذا خرج المطبوع عن مركزه فيطلب عوده اليه ؛ أو « ارادية » وهي الاصل ، فجميع الحركات تابعة للحركة الارادية التي تصدر عن ملائكة الله تعالى ، التي هي (المديرات امرأ) و (المقسمات امرأ) ، وغير ذلك مما اخبر الله به عن الملائكة ، وفي العقول ما يصدق ذلك .

فالكلام في هذا وامثاله له موضع غير هذا .

(والمقصود هنا) : ان نبين ان ما ذكر في السؤال زائل على كل تقدير فيكون الكلام في الجواب مبنياً على جميع علمية لا تقليدية ، ولا مسلمة ، واذا بينا حصول الجواب على كل تقدير - كما سنوضحه - لم يضرنا بعد ذلك ان يكون بعض التقديرات هو الواقع - وان كما نعلم ذلك - لكن تحرير الجواب على تقدير دون تقدير ، واثبات ذلك فيه طول لا يحتاج اليه هنا ؛ فان الجواب اذا كان حاصلًا على كل تقدير كان احسن واوجز .

المقام الثاني

ان يقال « العرش » سواء كان هو الفلك التاسع ، او جسمًا محيطًا بالفلك التاسع ، او كان فوقه من جهة وجه الارض غير محيط به ، او قيل فيه غير ذلك فيجب ان يعلم ان العالم العلوي والسفلي بالنسبة الى الخالق تعالى في غاية الصغر ،

كما قال تعالى : (وما قدرُوا اللهَ حقَ قدره والارضَ جميعاً قبضته يومَ القيامةِ
والسمواتَ مطوياتَ يمينه سبحانه وتعالى عما يشركون) .

وفي الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : «يقبض
الله تبارك وتعالى الارض يوم القيامة ويطوي السهه يمينه ، ثم يقول : انا الملك
أين ملوك الارض ؟» .

وفي الصحيحين - واللفظ لمسلم - عن عبد الله بن عمر قال : قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم : «يقبض الله تبارك وتعالى الارض يوم القيامة ويطوي
السهه يمينه ، ثم يقول : انا الملك ، اين ملوك الارض ؟» .

وفي الصحيحين - واللفظ لمسلم - عن عبد الله بن عمر قال : قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم : «يطوي الله السموات يوم القيامة ، ثم يأخذهن بيده
اليمنى ، ثم يقول : انا الملك ، اين الجبارون ، اين المتكبرون ، ثم يطوي
الأرضين بيمينه ، ثم يقول : انا الملك ، اين الجبارون ، اين المتكبرون ؟» .

وفي لفظ في الصحيح عن عبد الله بن مقسم انه نظر الى عبد الله بن عمر
كيف يحكي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يأخذ الله سمواته وارضه بيده .
ويقول انا الملك ويقبض اصابعه ويبسطها . انا للملك ، حتى نظرت الى المنبر
يتحرك من اسفل شيء منه . حتى اتي اقول اساقط هو رسول الله صلى الله
عليه وسلم ؟! »

وفي لفظ قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر وهو يقول :
« يأخذ الجبار سمواته وارضه . وقبض يده وجعل يقبضها ويسطها ويقول : انا
الرحمن ؛ انا الملك ؛ انا القدوس ؛ انا السلام ؛ انا المؤمن ؛ انا المهيمن ؛ انا العزيز ؛
انا الجبار ؛ انا المتكبر ؛ انا الذي بدأت الدنيا ولم تكن شيئاً ؛ انا الذي أعدتها .
أين المتكبرون ؟ أين الجبارون : (١) » وفي لفظ « اين الجبارون اين للتكبريون
وعيل رسول الله صلى الله عليه وسلم على يمينه وعلى شماله ، حتى نظرت الى المنبر
يتحرك من اسفل شيء منه ، حتى أتى لأقول اساقط هو برسول الله صلى الله
عليه وسلم »

والحديث مروي في الصحيح واللسانيد وغيرها بألفاظ يصدق بعضها بعضاً ؛
وفي بعض ألفاظه قال : قرأ على المنبر : (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) الآية .
قال : « مطوية في كفه يرمي بها كما يرمي العلام بالكرة » وفي لفظ : « يأخذ الجبار
سمواته وارضه يده فيجعلها في كفه ثم يقول بهما هكذا كما تقول الصبيان
بالكرة . انا الله الواحد ! » .

وقال ابن عباس : يقبض الله عليهما فما ترى طرفاهما يده « وفي لفظ عنه :
« هما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن
إلا كحردة في يد احدكم » وهذه الآثار معروفة في كتب الحديث .

وفي الصحيحين عن عبدالله بن مسعود قال : « أتى النبي صلى الله عليه وسلم

(١) نسخة ابن الملوكة ، اين الجابرة .

رجل من اليهود فقال : يا محمد ! ان الله يجعل السموات على أصبع ، والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والماء والثرى على أصبع ، وسائر الخلق على أصبع ؛ فيهرعن . فيقول : انا الملك ! انا الملك ! قال : فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الخبر ، ثم قرأ : (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) الآية .

ففي هذه الآية والأحاديث الصحيحة - للفسرة لها المستفيضة التي انفق اهل العلم على صحتها وتلقيها بالقبول - ما يبين ان السموات والأرض وما بينهما بالنسبة الى عظمة الله تعالى أصغر من ان تكون مع قبضه لها الا كالشيء الصغير في يد احدنا ، حتى يدحوها كما تدحى الكرة .

قال عبد العزيز بن عبدالله بن ابي سلمة للجاشون الامام نظير مالك - في كلامه المشهور الذي ردفه على الجهمية ومن خالفها ومن اول كلامه قال - فاما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعقاً وتكلفاً فقد استهوته الشياطين في الأرض حيران ، فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه ، بأن قال : لا بد ان كان له كذا من ان يكون له كذا ؛ فعصى عن البين بالحفي ، فجحد ما سمي الرب من نفسه ، بصمت الرب عما لم يسم منها ، فلم يزل يملئ له الشيطان حتى جحد قول الله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) ، فقال : لا يراه احد يوم القيامة ؛ فجحد - والله - افضل كرامة الله التي اكرم بها اوليائه يوم القيامة ؛ من النظر الى وجهه ونضرته

إيَّام (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) وقد قضى أنهم لا يموتون ، فهم بالنظر إليه ينضرون .

الى ان قال : وانما جحد رؤية الله يوم القيامة اقامة للحجة الضالة للضالة ؛ لأنه قد عرف انه اذا تجلى لهم يوم القيامة راوا منه ما كانوا به قبل ذلك مؤمنين ، وكان له جاحداً . وقال المسلمون : يا رسول الله ! هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب ؟ » قالوا : لا . قال : « فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب ؟ » قالوا : لا . قال : « فانكم ترون ربكم كذلك » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تتخلى النار حتى يضع الجبار فيها قدمه فتنقول قط ، وتنزوى بعضها الى بعض » . وقال لثابت بن قيس : « قد ضحك الله مما فعلت بضيفك الباردة » ، وقال — فيما بلغنا عنه — إن الله يضحك من أزلكم وقنوطكم وسرعة أجابتكم » . وقال له رجل من العرب إن ربنا ليضحك ؟ قال : « نعم » قال لن نعلم من رب يضحك خيراً . في أشباه لهذا مما لم نحصه .

وقال تعالى : (وهو السميع البصير) (واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا) وقال : (وتضع على عيني) ، وقال : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ؟) وقال : (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ، سبحانه وتعالى عما يشركون) .

فوالله ما دلهم على عظم ما وصف به نفسه وما تحيط به قبضته إلا صغر نظيرها منهم عندم إن ذلك الذي التي في روعهم ؛ وخلق على معرفته قلوبهم فما وصف الله من نفسه وسماه على لسان رسوله سميانه كما سماه ، ولم تسكلف منه علم ما سواه ، لا هذا ، ولا هذا ، لا نحمد ما وصف ، ولا تسكلف معرفة ما لم يصف انتهى .

وإذا كان كذلك فإذا قدر أن المخلوقات كالكرة ، وهذا قبضه لها ورميه بها ، واتمانين لنا من عظمتها وصف المخلوقات بالنسبة إليه ما يعقل نظيره منا .

ثم الذي في القرآن والحديث يبين انه ان شاء قبضها وفعل بها ما ذكر كما يفعل ذلك في يوم القيامة ، وإن شاء لم يفعل ذلك ، فهو قادر على أن يقبضها ويحسوها كالكرة ، وفي ذلك من الأحاطة بها ما لا يخفى ، وإن شاء لم يفعل ذلك وبكل حال فهو مبين لها ليس بمحاث لها .

ومن المعلوم ان الواحد منا - والله للثل الأعلى - إذا كان عنده خردلة ، إن شاء قبضها فأحاطت بها قبضته ، وإن شاء لم يقبضها بل جعلها تحته ، فهو في الجائين مبين لها ، وسواء قدر أن العرش هو محيط بالمخلوقات - كاحاطة الكرة بما فيها - أو قيل انه فوقها وليس محيطاً بها ، كوجه الأرض الذي نحن عليه بالنسبة إلى جوفها ، وكالقبه بالنسبة إلى ما تحته ، او غير ذلك .

فعلى التقديرين يكون العرش فوق المخلوقات ، والخالق سبحانه وتعالى فوقه ، والعبد في توجهه إلى الله يقصد العلو دون التحت ، وتام هذا بيان :

المقام الثالث

وهو ان نقول : لا يخلو لما ان يكون العرش كريا كالافلاك ويكون محيطا بها ،
واما ان يكون فوقها وليس هو كريا ؛ فان كان الأول فن للعلوم باتفاق من يعلم
هذا ان الأفلاك مستديرة ككرة الشكل ، وان الجهة العليا هي جهة المحيط ، وهي
المحذب ، وان الجهة السفلى هو المركز ، وليس للأفلاك إلا جهتان العلو
والسفل فقط .

واما الجهات الست فهي للحيوان ، فان له ست جوانب يؤم جهة فتكون
امامه ، ويخلف اخرى فتكون خلفه ، وجهة تحاذي يمينه ، وجهة تحاذي شماله ،
وجهة تحاذي راسه ، وجهة تحاذي رجله ، وليس لهذه الجهات الست في نفسها
صفة لازمة ؛ بل هي بحسب النسبة والاضافة ، فيكون يمين هذا ما يكون شمال
هذا ، ويكون امام هذا ما يكون خلف هذا ، ويكون فوق هذا ما يكون
تحت هذا .

لكن جهة العلو والسفل للأفلاك لا تتغير ، فالمحيط هو العلو والمركز هو
السفل ، مع ان وجه الأرض التي وضعها الله للأنام وارساها بالجيال هو الذي
عليه الناس والبهائم ، والشجر والنبات ، والجيال والأنهار الجارية .

فأما الناحية الأخرى من الأرض فالبحر محيط بها ، وليس هناك شيء من
الآدميين وما يتبعهم ، ولو قدر ان هناك احداً لكان على ظهر الأرض ولم يكن

من في هذه الجهة تحت من في هذه الجهة ، ولا من في هذه تحت من في هذه ،
كما ان الأفلاك محيطة بالمركز ، وليس احد جانبي الفلك تحت الآخر ، ولا القطب
الشمالي تحت الجنوبي ولا بالعكس .

وان كان الشمالي هو الظاهر لنا فوق الأرض وارتفاعه بحسب بعد الناس
من خط الاستواء فما كان بعده عن خط الاستواء ثلاثين درجة مثلاً كان ارتفاع
القطب عنده ثلاثين درجة ، وهو الذي يسمى عرض البلد ، فكما ان جوانب
الأرض المحيطة بها وجوانب الفلك للمستديرة ليس بعضها فوق بعض ولا تحته ؛
فكذلك من يكون على الأرض من الحيوان والنبات والانتقال لا يقال انه تحت
او لك ، وانما هذا خيال يتخيله الانسان ، وهو تحت اضافي ؛ كما لو كانت غلّة
تعمي تحت سقف فالسقف فوقها ، وان كانت رجلاها تحاذيه .

وكذلك من علق منكوساً فانه تحت السماء ، وان كانت رجلاه تلي
السماء ، وكذلك يتوهم الانسان إذا كان في احد جانبي الأرض او الفلك
ان الجانب الآخر تحته ، وهذا امر لا يتسازع فيه اثنان ، ممن يقول إن
الأفلاك مستديرة .

واستدارة الافلاك — كما انه قول اهل الهيئة والحساب — فهو الذي عليه
علماء المسلمين ، كما ذكره ابو الحسن بن المتأدي ، وابو محمد بن حزم ،
وابو الفرج بن الجوزي وغيرهم انه متفق عليه بين علماء المسلمين ، وقد قال

تعالى : (وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون)
قال ابن عباس : فلكة مثل فلكة للفرس .

و « الفلك في اللغة » هو المستدير . ومنه قولهم : تفلك ندي الجارية إذا
استدار . وكل من يعلم أن الأفلاك مستديرة يعلم أن المحيط هو العالي على
المركز من كل جانب ، ومن توم أن من يكون في الفلك من ناحية يكون تحته من
في الفلك من الناحية الأخرى في نفس الأمر فهو متوهم عندهم .

وإذا كان الامر كذلك فإذا قدر أن العرش مستدير محيط بالخلوقات كان
هو اعلاها ، وسقفها — وهو فوقها — مطلقاً ، فلا يتوجه إليه ، وإلى ما فوقه
الانسان إلا من العلو ، لا من جهاته الباقية اصلاً .

ومن توجه الى الفلك التاسع او الثامن او غيره من الافلاك من غير جهة
العلو كان جاهلاً باتفاق العقلاء ، فكيف بالتوجه الى العرش او الى ما فوقه
وغاية ما يقدر أن يكون كروي الشكل !! والله تعالى محيط بالخلوقات كلها احاطة
تليق بجلاله ؛ فان السموات السبع والارض في يده اصغر من الحصة في
يد احدنا .

ولما قول القائل : إذا كان كرياً والله من ورائه محيط به بائن عنه . فما
فائدة : ان العبد يتوجه الى الله حين دعائه وعبادته ؟ فيقصد العلو دون التحت .
فلا فرق حينئذ وقت الدعاء بين قصد جهة العلو وغيرها من الجهات التي تحيط

بالداعي ، ومع هذا نجد في قلوبنا قصداً يطلب العلو ، لا يلتفت يمتة ولا يسرة ،
فاخبرونا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا ، وقد فطرنا عليها .

فيقال له : هذا السؤال انما ورد لتوهم للتوهم ان نصف الفلك يكون تحت
الأرض ، وتحت ما على وجه الأرض من الآدميين والبهائم ، وهذا غلط عظيم ؛
فلو كان الفلك تحت الأرض من جهة لكان تحتها من كل جهة ، فكان يلزم
ان يكون الفلك تحت الأرض مطلقاً وهذا قلب للحقائق ؛ إذ الفلك هو فوق
الأرض مطلقاً .

و « اهل الهيئة » يقولون : لو ان الأرض مخروقة الى ناحية ارجلنا والتي
في الحرق شيء ثقيل — كالبحر ونحوه — لكان ينتهي الى المركز . حتى لو التي
من تلك الناحية حجر آخر لا لتقيا جميعاً في المركز ، ولو قدر ان انسانين التقيا
في المركز بدل الحجرين لالتقت رجلاهما ولم يكن احدهما تحت صاحبه ؛ بل كلاهما
فوق المركز ، وكلاهما تحت الفلك ؛ كللشرق والمغرب ، فانه لو قدر ان رجلاً
بللشرق في السماء او الأرض ، ورجلاً بللغرب في السماء او الأرض ؛ لم يكن
احدهما تحت الآخر ، وسواء كان رأسه او رجلاه او بطنه او ظهره او جانبه مما
يلي السماء او مما يلي الأرض ، واذا كان مطلوب احدهما ما فوق الفلك لم يطلبه
الا من الجهة العليا ؛ لم يطلبه من جهة رجله او يمينه او يساره لوجهين :

(احدهما) ان مطلوبه من الجهة العليا اقرب اليه من جميع الجهات ؛ فلو قدر
رجل او ملك يصعد الى السماء ، او الى ما فوق ؛ كان صوده مما يلي رأسه

أقرب إذا أمكنه ذلك ، ولا يقول عاقل انه يخرق الأرض ثم يصعد من تلك الناحية ، ولا انه يذهب يميناً او شمالاً ، او اماماً او خلفاً ، الى حيث أمكن من الأرض ثم يصعد ، لأنه ابي مكان ذهب اليه كان بمنزلة مكانه او هو دونه ، وكان الفلك فوقه ، فيكون ذهابه إلى الجهات الخمس تطويلاً ونقصاً من غير فائدة .

ولو ان رجلاً اراد ان يخاطب الشمس والقمر فانه لا يخاطبه إلا من الجهة العليا ، مع ان الشمس والقمر قد تشرق وقد تغرب ؛ فتعريف عن سمت الرأس ، فكيف بمن هو فوق كل شيء دائماً لا بأقل ولا بغير سبحانه وتعالى ؟ .

وكما ان الحركة تحركة الحجر تطلب مركزها بأقصر طريق - وهو الخط المستقيم - فالطلب الارادي الذي يقوم بقلوب العباد كيف يعدل عن الصراط المستقيم القريب ، الى طريق منحرف طويل . والله تعالى فطر عباده على الصحة والاستقامة إلا من اجتالته الشياطين فأخرجته عن فطرته التي فطر عليها .

(الوجه الثاني) : انه اذا قصد السفلى بلا علو كان ينتهي قصده الى المركز وان قصده امامه او ورائه او يمينه او يساره ؛ من غير قصد العلو ، كان منتهى قصده اجزاء الهواء ، فلا بد له من قصد العلو ضرورة . سواء قصد مع ذلك هذه الجهات او لم يقصدها .

ولو فرض انه قال : اقصد من اليمين مع العلو . او من السفلى مع العلو : كان هذا بمنزلة من يقول : اريد ان اخرج من المغرب . فأذهب الى خراسان . ثم اذهب الى مكة : بل بمنزلة من يقول اصعد الى الافلاك . فأترل في الارض ،

ثم اصعد الى الفلك من الناحية الاخرى ؛ فهذا وان كان ممكناً في المقدور لكنه مستحيل من جهة امتناع ارادة القاصد له ؛ وهو مخالف للفطرة ، فان القاصد يطلب مقصوده بأقرب طريق ، لا سيما اذا كان مقصوده معبوده الذي يعبدته ويتوكل عليه ، واذا توجه اليه على غير الصراط المستقيم كان سيره منكوساً معكوساً .

و « ايضاً » : فان هذا يجمع في سيره وقصده بين النبي والاثبات بين ان يتقرب الى المقصود ويتباعد عنه ؛ ويريد وينفر عنه ، فانه اذا توجه اليه من الوجه الذي هو عنه ابعد واقصى وعدل عن الوجه الاقرب الادنى كان جامعاً بين قصدين متناقضين ؛ فلا يكون قصده له تاماً ؛ إذ القصد التام ينفي نقيضه وضده . وهذا معلوم بالفطرة .

فان الشخص اذا كان يحب النبي صلى الله عليه وسلم محبة تامة ويقصده او يحب غيره ممن يحب - سواء كانت محبته محمودة او مذمومة - متى كانت المحبة تامة ، وطلب المحبوب طلبه من اقرب طريق يصل اليه ؛ بخلاف ما اذا كانت المحبة مترددة : مثل ان يحب ما تكره محبته في الدين ، فتبقى شهوته تدعوه الى قصده ، وعقله ينهيه عن ذلك ؛ فتراه يقصده من طريق بعيد ، كما تقول العامة : رجل إلى قدام ، ورجل الى خلف .

وكذلك إذا كان في دينه نقص ، وعقله يأمره بقصد المسجد او الجهاد ، او غير ذلك من القصدات التي تحب في الدين وتكرهها النفس ؛ فانه يبقى قاصداً لذلك من طريق بعيد متباطئاً في السير ، وهذا كله معلوم بالفطرة .

وكذلك إذا لم يكن القاصد يريد الذهاب بنفسه ؛ بل يريد خطاب المقصود ودعائه ونحو ذلك ، فإنه يخاطبه من أقرب جهة يسمع دعائه منها ، ونسأل به مقصوده إذا كان القصد تاماً .

ولو كان رجل في مكان عال ، وآخر يناديه ؛ لتوجه إليه وناداه ، ولو حط رأسه في بئر وناداه بحيث يسمع صوته لكان هذا ممكناً ؛ لكن ليس في الفطرة أن يفعل ذلك من يكون قصده أسهل من غير مصلحة راجعة ؛ ولا يفعل نحو ذلك إلا عند ضعف القصد ونحوه .

و«حديث الادلاء» الذي روى من حديث أبي هريرة وإبي ذر رضى الله عنهما قد رواه الترمذي وغيره ، من حديث الحسن البصري عن أبي هريرة وهو منقطع ، فإن الحسن لم يسمع من أبي هريرة ، ولكن يقويه حديث أبي ذر الرفوع ؛ فإن كان ثابتاً فمعناه موافق لهذا ؛ فإن قوله : «لو أدلى أحدكم بحبل لهبط على الله» إنما هو تقدير مفروض ؛ أى لو وقع الادلاء لوقع عليه ، لكنه لا يمكن أن يدلي أحد على الله شيئاً ؛ لأنه عال بالذات وإذا اهبط شيء إلى جهة الأرض وقف في المركز ولم يصعد إلى الجهة الأخرى . لكن بتقدير فرض الادلاء يكون ما ذكر من الجزاء .

فكذلك ما ذكره السائل : إذا قدر أن العبد يقصده من تلك الجهة . كان هو سبحانه يسمع كلامه ، وكان متوجهاً إليه بقلبه ، لكن هذا مما تمتع منه الفطرة ؛ لأن قصد الشيء القصد التام يناقى قصد ضده ؛ فكما أن الجهة العليا بالذات تناق

الجهة السفلى فكذلك قصد الأعلى بالذات ينافى قصده من اسفل ، وكما ان ما يهبط الى جوف الارض يتمتع صعوده الى تلك الناحية — لانها عالية — فتزد الهابط بعلوها ، كما ان الجهة العليا من عندنا تزد ما يصعد اليها من الثقيل ، فلا يصعد الثقيل إلا برفع يرفعه يدافع به ما في قوته من الهبوط ، فكذلك ما يهبط من اعلى الأرض الى أسفلها — وهو المركز — لا يصعد من هناك الى ذلك الوجه إلا برفع يرفعه ، يدافع به ما في قوته من الهبوط الى المركز ، فان قدر ان الدافع أقوى كان صاعدا به الى الفلك من تلك الناحية ، وصعد به الى الله ، وانما يسمى هبوطا باعتبار ما في أذهان المخاطبين ان ما يحاذي ارجلهم يكون هابطا ، ويسمى هبوطا مع تسمية هابطه ادلاء وهو انما يكون ادلاء حقيقياً إلى المركز . ومن هناك انما يكون مدأ للجبل ، والبلو ، لا ادلاء له ، لكن الجزء والشرط مقدران لا محققان .

فانه قال : لو أدلى لهبط : أى لو فرض ان هناك ادلاء لفرض ان هناك هبوطا . وهو يكون ادلاء وهبوطا إذا قدر ان السموات تحت الارض . وهذا التقدير متف ، ولكن فائدته بيان الاحاطة والعلو من كل جانب ، وهذا المفروض متمتع في حقنا لا تقدر عليه . فلا يتصور ان يلدو ولا يتصور ان يهبط على الله شيء . لكن الله قادر على ان يخرق من هنا الى هناك بجبل . ولكن لا يكون في حقه ادلاء ، فلا يكون في حقه هبوطا عليه .

كما لو خرق بجبل من القطب الى القطب . او من مشرق الشمس الى مغربها .

وقد رنا ان الجبل مر في وسط الأرض ، فان الله قادر على ذلك كله ، ولا فرق بالنسبة اليه على هذا التقدير من ان يخرق من جانب اليمين منا إلى جانب اليسار ، او من جهة امامنا الى جهة خلفنا ، او من جهة رؤوسنا الى جهة ارجلنا اذا مر الجبل بالأرض ، فعلى كل تقدير قد خرق بالجبل من جانب المحيط إلى جانبه الآخر ، مع خرق المركز ، وبتقدير احاطة قبضته بالسموات والأرض فالجبل الذي قدر انه خرق به العالم وصل اليه ، ولا يسمى شيء من ذلك بالنسبة اليه ادلاء ولا هبوطا .

واما بالنسبة الينا فان ما تحت ارجلنا تحت لنا ، وما فوق رؤوسنا فوق لنا ، وما ندليه من ناحية رؤوسنا الى ناحية ارجلنا تنخيل أنه هابط ، فاذا قدر ان احدنا ادلى بجبل كان هابطا على ما هناك ، لكن هذا تقدير يمتنع في حقنا ، والمقصود به بيان احاطة الخالق سبحانه وتعالى ، كما بين انه يقبض السموات ويطوي الارض ونحو ذلك مما فيه بيان إحاطته بالخلقوات .

ولهذا قرأ في تمام هذا الحديث (هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم) . وهذا كله على تقدير صحته ، فان الترمذي لما رواه قال : وفسره بعض اهل الحديث بأنه هبط على علم الله . وبعض الحلولية والاتحادية يظن ان في هذا الحديث ما يدل على قولهم الباطل : وهو انه حال بذاته في كل مكان . وان وجوده وجود الأمكنة ونحو ذلك .

والتحقيق : ان الحديث لا يدل على شيء من ذلك ان كان ثابتاً . فان قوله :

« لو ادلى بجبل لطبط » يدل على انه ليس في اللدلي ولا في الجبل ، ولا في اللو ولا في غير ذلك ، وانها تقتضي انه من تلك الناحية ؛ وكذلك تأويله بالعلم تأويل ظاهر الفساد ، من جنس تأويلات الجهمية ؛ بل بتقدير ثبوته يكون دالا على الاحاطة .

والاحاطة قد علم ان الله قادر عليها ، وعلم انها تكون يوم القيامة بالكتاب والسنة . وليس في اثباتها في الجملة ما يخالف العقل ولا الشرع ؛ لكن لا تتكلم إلا بما نعلم وما لا نعلمه امسكنا عنه ، وما كان مقدمة دليله مشكوكا فيها عند بعض الناس كان حقه ان يشك فيه ، حتى يتبين له الحق ، والا فليسكت عما لم يعلم .

واذا تبين هذا فكذلك قاصده يقصده الى تلك الناحية ، ولو فرض انا فعلناه لكننا قاصدين له على هذا التقدير . لكن قصدنا له بالقصد الى تلك الجهة تمتع في حقا ؛ لأن القصد التام الجازم يوجب طلب المقصود بحسب الامكان .

ولهذا قد بينا في غير هذا الموضع — لما تكلمنا على تنازع الناس في النية المجردة عن الفعل هل يعاقب عليها ام لا يعاقب ؛ بينا — ان « الارادة الجازمة » توجب ان يفعل المرید ما يقدر عليه من المراد . ومتى لم يفعل مقدوره لم تكن ارادته جازمة ؛ بل يكون هما ، ومن ثم بسببه فلم يفعلها لم تكتب عليه ، فان تركها الله كبت له حسنة .

ولهذا وقع الفرق بين م يوسف عليه السلام وم امرأة العزيز ، كما قال

الامام احمد اهم هان : هم خطرات . وهم اصرار . فيوسف عليه السلام هم هان
تركه لله فأتى عليه . وتلك هم هم اصرار ففعلت ما قدرت عليه من تحصيل
مرادها ، وان لم يحصل لها المطلوب .

والذين قالوا يعاقب بالارادة احتجاجوا بقوله صلى الله عليه وسلم : « اذا التقى
المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار » قالوا يارسول الله ! هذا القاتل
فما بال للمقتول ؟ قال : « انه اراد قتل صاحبه » وفي رواية « انه كان حريصاً على
قتل صاحبه » . فهذا اراد ارادة جازمة ، وفعل ما يقدر عليه ؛ وان لم يترك
مطلوبه ، فهو بمنزلة امرأة العزيز ؛ فتي كان القصد جازماً لزم ان يفعل القاصد
ما يقدر عليه من حصول للقصد . فاذا كان قادراً على حصول مقصوده بطريق
مستقيم امتنع مع القصد التام ان يحصله بطريق معكوس من بعيد .

فلهذا امتنع في فعل العباد عند ضرورتهم ، ودعائهم لله تعالى ، وتام قصد
له ان لا يتوجهوا اليه إلا توجهاً مستقيماً ؛ فيتوجهوا إلى العلو ؛ دون سائر
الجهات ؛ لأنه الصراط المستقيم . القريب ؛ وما سواه فيه من البعد والانحراف
والطول ما فيه . فعن القصد التام الذي هو حال الداعي العابد . والسائل للفظر
يتمتع ان يتوجه إليه إلا إلى العلو . ويتمتع ان يتوجه إليه إلى جهة اخرى ، كما
يتمتع ان يدلي بجبل يهبط عليه ؛ فهذا هذا والله اعلم .

واما من جهة الشريعة فان الرسل صلوات الله عليهم بعثوا بتكميل الفطرة
وتقريرها ؛ لا بتبديل الفطرة وتغييرها . قال صلى الله عليه وسلم في الحديث

للتفق عليه : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه
كما تنتج البهيمة بهيمة جماء هل تحسون فيها من جدعاء ؟ » .

وقال الله تعالى : (فأقم وجهك للدين خفيئاً فطرة الله التي فطر الناس عليها
لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون) فجاءت
الشريعة في العبادة والدعاء بما يوافق الفطرة بخلاف ما عليه أهل الضلال من
المشركين والصابئين المتفلسفة وغيرهم ؛ فاتهم غيروا الفطرة في العلم والارادة جميعاً
وخالفوا العقل والنقل ، كما قد بسطناه في غير هذا الموضع .

وقد ثبت في الصحيحين من غير وجه : « ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال : إذا قام أحدكم الى الصلاة فلا يبصق قبل وجهه ، فان الله قبل وجهه ؛
ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ؛ ولكن عن يساره او تحت قدمه » وفي
رواية « انه اذن ان يبصق في ثوبه » .

وفي حديث أبي رزين المشهور ، الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم :
« لما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه ما من أحد إلا سيخلو به ربه فقال له
أبو رزين : كيف يسعنا يا رسول الله وهو واحد ونحن جميع ؟ فقال : « سأنبئكم
بمثل ذلك في آلاء الله ! هذا القمر آية من آيات الله كلكم يراه غليظاً به ،
قاله أكبر » .

ومن المعلوم ان من توجه الى القمر وخطبه — إذا قدر ان يخاطبه —

لا يتوجه إليه إلا بوجهه مع كونه فوقه ، فهو مستقبل له بوجهه مع كونه فوقه ، ومن للمتبع في الفطرة ان يستبره ويخاطبه مع قصده التام له ، وان كان ذلك ممكناً ، وإنما يفعل ذلك من ليس مقصوده مخاطبته ؛ كما يفعل من ليس مقصوده التوجه الى شخص بخطاب ، فيعرض عنه بوجهه ويخاطب غيره ؛ ليسمع هو الخطاب ؛ فأما مع زوال المانع فلما يتوجه إليه ؛ فكذلك العبد إذا قام إلى الصلاة ، فإنه يستقبل ربه وهو فوقه ، فيدعوه من تلقائه لا من يمينه ولا من شماله ، ويدعوه من العلو لا من السفلى ، كما إذا قدر أنه يخاطب القمر .

وقد ثبت في الصحيحين انه قال : « لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم في الصلاة او لا ترجع إليهم أبصارهم » . واتفق العلماء على ان رفع المصلي بصره الى السماء منهي عنه . وروى احمد عن محمد بن سيرين « ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع بصره في الصلاة الى السماء حتى ازل الله تعالى (قد افلح للؤمنون . الذين هم في صلاتهم خاشعون) » فكان بصره لا يجاوز موضع سجوده ؛ فهذا مما جاءت به الشريعة تكميلاً للفطرة ؛ لأن الداعي السائل الذي يؤمر بالخشوع — وهو الذل والسكوت — لا يناسب حاله ان ينظر إلى ناحيته من يدعوه ويسأله بل يناسب حاله الاطراق ، وغض بصره امامه .

وليس نهي المصلي عن رفع بصره في الصلاة رداً على « اهل الاثبات » الذين يقولون : انه على العرش ، كما يظنه بعض جهال الجهمية فان الجهمية ضد لا فرق

بين العرش وعرس البحر ، فالجميع سواء ، ولو كان كذلك لم ينه عن رفع البصر الى جهة ويؤمر برده الى اخرى ، لأن هذه وهذه عند الجهمية سواء .

و « أيضاً » فلو كان الامر كذلك لكان النبي عن رفع البصر شاملاً لجميع أحوال العبد ، وقد قال تعالى : (قد ترى قلب وجبك في السماء) فليس العبد ينهى عن رفع بصره مطلقاً ، وإنما ينهى في الوقت الذي يؤثر فيه بالخشوع ؛ لأن خفض البصر من تمام الخشوع ، كما قال تعالى : (خاشعة أبصارهم يخرجون من الأجداث) ، وقال تعالى : (وتراهم يعرضون عليها خاشعين من الذل ينظرون من طرف خفي) .

و « أيضاً » : فلو كان النبي عن رفع البصر الى السماء وليس في السماء إله لكان لا فرق بين رفعه الى السماء ورده الى جميع الجهات ، ولو كان مقصوده ان ينهى الناس أن يمتقدوا ان الله في السماء او يقصدوا بقلوبهم التوجه إلى العلو لين لهم ذلك كما بين لهم سائر الأحكام ، فكيف وليس في كتاب الله ، ولا سنة رسوله ، ولا في قول سلف الأمة حرف واحد يذكر فيه انه ليس الله فوق العرش او انه ليس فوق السماء ، او انه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا محايث له ولا مباين له ، او انه لا يقصد العبد إذا دعاه العلو دون سائر الجهات ؟ بل جميع ما يقوله الجهمية من النبي - ويزعمون انه الحق - ليس معهم به حرف من كتاب الله ولا سنة رسوله ، ولا قول احد من سلف الأمة وأئمتها ، بل الكتاب والسنة واقوال السلف والأئمة مملوءة بما يدل على تقيض قولهم ، وهم يقولون :

ان ظاهر ذلك كفر ؛ فتؤول ، او نفوض ؛ فعلى قولهم ليس في الكتاب والسنة واقوال السلف والأئمة في هذا الباب الا ما ظاهره الكفر ، وليس فيها من الايمان في هذا الباب شيء ، والسلب الذي يزعمون انه الحق — الذي يجب على المؤمن او خواص المؤمنين اعتقاده عندهم — لم ينطق به رسول ، ولاني ، ولا احد من ورثة الأنبياء والمرسلين ؛ والذي نطق به الأنبياء وورثتهم ليس عندهم هو الحق ، بل هو مخالف للحق في الظاهر ؛ بل وحذاقهم يعلمون انه مخالف للحق في الظاهر والباطن .

لكن هؤلاء منهم من يزعم ان الأنبياء لم يمكنهم ان يخاطبوا الناس إلا بخلاف الحق الباطن ؛ فلبسوا وكتبوا المصلحة العامة . فيقال لهم : فهلا نطقوا بالباطن لخواصهم الأذكياء الفضلاء إن كان ما يزعمونه حقاً ؟ .

وقد علم ان خواص الرسل هم على الاتبات ايضاً ، وانه لم ينطق بالنبي احد منهم الا ان يكذب على احدهم ؛ كما يقال عن عمر : ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر كانا يتحدثان وكنت كلزنجي بينهما . وهذا مختلق باتفاق اهل العلم ، وكذلك ما نقل عن علي واهل بيته : ان عندهم علماً باطناً يخالف الظاهر الذي عند جمهور الامة . وقد ثبت في الصحاح وغيرها عن علي رضي الله عنه انه لم يكن عندهم من النبي صلى الله عليه وسلم سر ليس عند الناس ، ولا كتاب مكتوب الا ما كان في الصحيفة ، وفيها « الديات ، وفكاك الاسير ، وان لا يقتل مسلم بكافر » .

ثم إنه من للعلوم أن من جلله الله هادياً مبلغاً بلسان عربي مبين إذا كان لا يتكلم قط إلا بما يخالف الحق الباطن الحقيقي ، فهو إلى الضلال والتدليس أقرب منه إلى الهدى والبيان . وبسط الرد عليهم له موضع غير هذا .

والمقصود أن ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب وغيره كله حق يصدق بعضه بعضاً ، وهو موافق لفطرة الخلاق ، وما جعل فيهم من العقول الصريحة ، والقصود الصحيحة ، لا يخالف العقل الصريح ، ولا القصد الصحيح ، ولا الفطرة المستقيمة ، ولا النقل الصحيح الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وانما يظن تعارضها : من صدق يبطل ، من تقول . أو فهم منهم ما يدل عليه ، أو اعتقد شيئاً ظنه من العقليات وهو من الجهليات . أو من الكشوفات وهو من الكسوفات — إن كان ذلك معارضاً لمقول صحيح — والا عارض بالعقل الصريح ، أو الكشف الصحيح : ما يظنه منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ويكون كذباً عليه ، أو ما يظنه لفظاً دالاً على شيء ولا يكون دالاً عليه ، كما ذكروه في قوله صلى الله عليه وسلم : « الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه » : حيث ظنوا أن هذا وامثاله يحتاج إلى التأويل ، وهذا غلط منهم — لو كان هذا اللفظ ثابتاً عن النبي صلى الله عليه وسلم — فإن هذا اللفظ صريح في أن الحجر ليس هو من صفات الله ، إذ قال : « هو يمين الله في الأرض » فتقييده بالأرض يدل على أنه ليس هو يمينه على

الاطلاق ، فلا يكون اليد الحقيقية ، وقوله «فن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه» صريح في ان مصافحه ومقبله ليس مصافحا لله ولا مقبلا ليمينه ؛ لان المشبه ليس هو للمشبه به ، وقد أتى بقوله : «فكأنما هو ي صرحة في التشبيه ؛ وإذا كان اللفظ صريحا في انه جعل بمنزلة اليمين لا انه نفس اليمين كان من اعتقد ان ظاهره انه حقيقة اليمين قاتلا للكذب للبين .

فهذا كله بتقدير ان يكون العرش كروي الشكل ، سواء كان هو الفلك التاسع او غير الفلك التاسع ، قد نبين ان سطحه هو سقف المخلوقات ، وهو العالي عليها من جميع الجوانب ، وانه لا يجوز ان يكون شيء مما في السماء والارض فوقه ، وان القاصد الى ما فوق العرش - بهذا التقدير - انما يقصد إلى العلو ، لا يجوز في الفطرة ولا في الشرعة - مع تمام قصده - ان يقصد جهة اخرى من جهاته الست ؛ بل هو ايضا يستقبله بوجهه مع كونه أعلى منه ، كما ضربه النبي صلى الله عليه وسلم مثلا من المثل بالقمر - والله للمثل الاعلى - وبين ان مثل هذا إذا جاز في القمر - وهو آية من آيات الله تعالى - فالخالق أعلى واعظم .

وأما إذا قدر ان العرش ليس كروي الشكل ، بل هو فوق العالم من الجهة التي هي وجه الارض ، وانه فوق الافلاك الكرية ، كما ان وجه الارض للموضوع للأنام فوق نصف الارض الكرى ، او غير ذلك من التقدير التي يقدر فيها ان العرش فوق ما سواه وليس كروي الشكل ، فعلى كل تقدير لا توجه إلى الله إلا إلى العلو لا إلى غير ذلك من الجهات .

فقد ظهر انه — على كل تقدير — لا يجوز ان يكون التوجه الى الله الا الى
 العلو ، مع كونه على عرشه مبايناً لحلقه ، وسواء قدر مع ذلك انه محيط بالمخلوقات —
 كما يحيط بها اذا كانت في قبضته — أو قدر مع ذلك انه فوقها من غير ان يقبضها
 ومحيط بها ، فهو على التقديرين يكون فوقها مبايناً لها ؛ فقد تبين انه على هذا
 التقدير في الخالق ، وعلى هذا التقدير في العرش ، لا يلزم شيء من المحذور
 والتناقض ، وهذا يزيل كل شبهة ، وإنما تنشأ الشبهة في اعتقادين فاسدين .

(احدهما) ان يظن ان العرش اذا كان كرياً والله فوقه وجب ان يكون الله
 كرياً ، ثم يعتقد انه اذا كان كرياً فيصح التوجه الى ما هو كرى — كالفلك
 التاسع — من جميع الجهات ، وكل من هذين الاعتقادين خطأ وضلال ، فان الله
 مع كونه فوق العرش ، ومع القول بأن العرش كرى — سواء كان هو التاسع
 او غيره — لا يجوز ان يظن انه مشابه للأفلاك في أشكالها ؛ كما لا يجوز ان
 يظن انه مشابه لها في أقدارها ، ولا في صفاتها — سبحانه وتعالى عما يقول
 الظالمون علواً كبيراً — بل قد تبين انه اعظم واكبر من ان تكون المخلوقات
 عنده بمنزلة داخل الفلك في الفلك . وإنما عنده اصغر من الحصاة والفلفلة ونحو
 ذلك في يد أحدنا . فاذا كانت الحصاة او الفلفلة . بل العرم والدينار . او الكرة
 التي يلعب بها الصبيان ونحو ذلك ، في يد الانسان او تحته او نحو ذلك ، هل
 يتصور عاقل اذا استشعر علو الانسان على ذلك ولحاظته به ان يكون الانسان
 كالفلك ؟ والله — والله للمثل الاعلى — أعظم من أن يظن ذلك به ، وإنما يظنه

الذين (ما قدروا الله حق قدره ، والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه . سبحانه وتعالى عما يشركون) .

وكذلك «اعتقاد» الثاني : وهو ان ما كان فلما كانه يصح التوجه إليه من الجهات الست خطأ باتفاق اهل العقل ، الذين يملكون الهيئة ؛ واهل العقل الذين يملكون ان القصد الجازم يوجب فعل المقصود بحسب الامكان .

فقد تبين ان كل واحد من اللقمتين خطأ في العقل والشرع ، وانه لا يجوز ان تتوجه القلوب اليه إلا الى العلو ، لا الى غيره من الجهات على كل تقدير يفرض من التقديرات ، سواء كان العرش هو الفلك التاسع او غيره ؛ سواء كان محيطاً بالفلك كرى الشكل او كان فوقه من غير ان يكون كرى ، سواء كان الخالق - سبحانه - محيطاً بالخلوقات كما يحيط بها في قبضته او كان فوقها من جهة العلو منا ، التي تلى رؤوسنا ، دون الجهة الأخرى .

فعلى اي تقدير فرض كان كل من تقدمت السؤال باطله ، وكان الله تعالى اذا دعوانه انما ندعوه بقصد العلو دون غيره ، كما فطرنا على ذلك .

وهذا يظهر الجواب عن السؤال من وجوه متعددة والله اعلم .

سُئِلَ رَحِمَهُ اللَّهُ

هل العرش والكروني موجودان ، ام مجاز ؟ وهل منهب اهل السنة على ان الله تعالى كلم موسى شفاهاً منه اليه بلا واسطة ؟ وهل الذي رآه موسى كان نوراً ام ناراً ؟ .

فأجاب - رضي الله عنه - الحمد لله . بل « العرش » موجود بالكتاب والسنة ، واجماع سلف الأمة وأئمتها ، وكذلك « الكروني » ثابت بالكتاب والسنة ، واجماع جمهور السلف .

وقد نقل عن بعضهم : ان « كرونيه » علمه . وهو قول ضعيف ؛ فان علم الله وسع كل شيء ، كما قال : (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً) .

والله يعلم نفسه ويعلم ما كان وما لم يكن ، فلو قيل وسع علمه السموات والارض لم يكن هذا للمنى مناسباً ؛ لا سيما وقد قال تعالى : (ولا يؤوده حفظهما) اي لا ينقله ولا يكرثه ، وهذا يناسب القدرة لا العلم ، والآثار الماثورة تقضي ذلك ؛ لكن الآيات والأحاديث في « العرش » اكثر من ذلك ؛ صريحة متواترة .

وقد قال بعضهم : إن « الكرسي » هو العرش ؛ لكن الأكثرون على
أنهما شيان .

وأما موسى فإن الله كلمه بلا واسطة باتفاق للمسلمين ؛ أهل السنة وأهل
البدعة ، لم يقل أحد من المسلمين أن موسى كان بينه وبين الله واسطة في التكليم
لا أهل السنة ، ولا الجهمية ، ولا من المعتزلة ، ولا الكلائية ، ولا غيرهم . ولكن
بينهم نزاع في غير هذا .

والذي رآه موسى كان ناراً بنص القرآن ، وهو أيضاً « نور » كما في الحديث
« النار » هي نور والله أعلم .

سُئِلَ

عن رجلين تازعا في « كيفية السماء والارض » هل هما « جسمان كريان »؟
فقال احدهما كريان ؛ وانكر الآخر هذه للمقالة ، وقال : ليس لها اصل وردها ،
فما الصواب ؟؟

فأجاب : السموات مستديرة عند علماء المسلمين ، وقد حكى إجماع
المسلمين على ذلك غير واحد من العلماء أئمة الاسلام : مثل ابي الحسين احمد
ابن جعفر بن المنادي ، احد الأعيان الكبار . من الطبقة الثانية من اصحاب الامام
احمد ، وله نحو اربعائة مصنف .

وحكى الاجماع على ذلك الامام ابو محمد بن حزم ، وابو الفرج بن الجوزي
وروى العلماء ذلك بالأسانيد المعروفة عن الصحابة والتابعين ، وذكروا ذلك
من كتاب الله وسنة رسوله ، وبسطوا القول في ذلك بالدلائل السمعية .

وان كان قد اقيم على ذلك أيضاً دلائل حساية .

ولا اعلم في علماء المسلمين المعروفين من انكر ذلك ؛ الا فرقة يسيرة من
اهل الجدل لما ناظروا للتجيين ، فأفسدوا عليهم فاسد مذهبهم في الاحوال

والتأثير ، خلطوا الكلام معهم بالنظر في الحساب ، وقالوا على سبيل التجويز
يجوز ان تكون مربعة او مستدسة او غير ذلك ؛ ولم ينفوا أن تكون مستديرة
لكن جوزوا ضد ذلك . وماعلمت من قال انها غير مستديرة - وجزم بذلك -
إلا من لا يؤبه له من الجهال .

ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى : (وهو الذي خلق الليل والنهار ،
والشمس والقمر ، كل في فلك يسبحون) ، وقال تعالى : (لا الشمس ينبغي لها
ان تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل في فلك يسبحون) .

قال ابن عباس وغيره من السلف : في فلكة مثل فلكة للمزلة . وهذا
صريح بالاستدارة وال دوران ، واصل ذلك : ان « الفلك في اللغة » هو الشيء
المستدير ، يقال تفلك تدى الجارية إذا استدار ، ويقال لفلكة للمزلة للمستديرة
فلكة ؛ لاستدارتها .

فقد اتفق اهل التفسير واللغة على ان « الفلك » هو المستدير . والمعرفة
لعانى كتاب الله إنما تؤخذ من هذين الطريقين : من اهل التفسير للموثوق
بهم من السلف ، ومن اللغة : التي نزل القرآن بها . وهي لغة العرب .

وقال تعالى : (يكور الليل على النهار ، ويكور النهار على الليل) قالوا :
« التكويرة » التدوير ، يقال : كورت العمامة ، وكورتها : إذا دورتها . ويقال :
للمستدير كارة ، واصله « كورة » تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت الفاء .

وقال أيضاً : «كرة» واصله كورة ، وانما حذفت عين الكلمة كما قيل في ثبة وقلة .

والليل والنهار . وسائر أحوال الزمان تابعة للحركة ؛ فان الزمان مقدار الحركة ؛ والحركة قائمة بالجسم المتحرك ، فاذا كان الزمان التابع للحركة التابعة للجسم موصوفاً بالاستدارة كان الجسم اولى بالاستدارة .

وقال تعالى : (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) وليس في السماء إلا أجسام ما هو متشابه — فأما الثلث ، والتريع ، والتخميس ، والتسديس ، وغير ذلك : ففيها تفاوت واختلاف ، بالزوايا والاضلاع — لا خلاف فيه ، ولا تفاوت ؛ إذ الاستدارة التي هي الجوانب .

وفي الحديث المشهور في سنن أبي داود وغيره ، عن جابر بن مطعم ، ان اعراباً جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ! جهدت الأنفس ، وهلك المال ، وجاع العيال ، فاستسق لنا ؛ فانا نستشفع بالله عليك . ونستشفع بك على الله ؛ فسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه ، وقال : « ويحك ! إن الله لا يستشفع به على احد من خلقه ، شأن الله اعظم من ذلك ، إن عرشه على سماواته هكذا » وقال يده مثل القبة « وانه يبط به أطيظ الرجل الجديد برا كبه » .

فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان العرش على السماوات مثل القبة ، وهذا اشارة الى العلو والادارة .

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا سألتكم الله الجنة فاسألوه » الفردوس ، فانه اعلى الجنة ، واوسط الجنة وسقفه عرش الرحمن ، والاولى لا يكون اوسط الا في المستدير وقد قال إبليس بن معاوية السهمي على الارض مثل القبة ، والآثار في ذلك لا تحتملها الفتوى ؛ وإنما كتبت هذا على عجل .

والحس مع العقل يدل على ذلك ، فانه مع تامل دوران الكواكب القريبة من القطب في مدار ضيق حول القطب الشمالي ، ثم دوران الكواكب للتوسطة في السماء في مدار واسع ، وكيف يكون في اول الليل ، وفي آخره ؟ يعلم ذلك .

وكذلك من رأى حال الشمس وقت طلوعها ، واستوائها وغروبها ، في الاوقات الثلاثة على بعد واحد وشكل واحد ، بمن يكون على ظهر الارض علم انها تجري في فلك مستدير ، وانه لو كان مربعاً لكانت وقت الاستواء اقرب الى من تحاذيه منها وقت الطلوع والغروب ، ودلائل هذا متعددة .

وأما من ادعى ما يخالف الكتاب والسنة فهو مبطل في ذلك ، وان زعم ان معه دليلاً حسياً ؛ وهذا كثير فيمن ينظر في « الفلك وحواله » كدعوى جماعة من الجهال انهم يقلب وقت طلوع المصالح لمعرفة وقت ظهوره ، بعد استساراه بمعرفة بعده عن الشمس . بعد مفارقتها وقت الغروب ، وضبطهم « قوس الرؤية » وهو الخط المروض مستديراً - قطعة من دائرة -

وقت الاستهلال ؛ فان هذه دعوى باطلة اتفق علماء الشريعة الاعلام على تحريم العمل بذلك في الهلال .

وانتقد أهل الحساب العقلاء على ان معرفة ظهور الهلال لا يضبط بالحساب ضبطاً تاماً قط ؛ ولذلك لم يتكلم فيه حذاق الحساب ؛ بل انكروه ؛ وانما تكلم فيه قوم من متأخريهم تقريباً ، وذلك ضلال عن دين الله وتغيير له ؛ شبيه بضلال اليهود والنصارى عما امروا به من الهلال . الى غاية الشمس ، وقت اجتماع القرصين ، الذي هو الاستسرار ؛ وليس بالشهور الهلالية . ونحو ذلك .

و (النسيء) الذي كان في العرب : الذي هو زيادة في الكفر - الذي يضل به الذين كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً - ما ذكر ذلك علماء الحديث والسير ، والتفسير وغيرهم .

وقد ثبت في الصحيحين عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « انا امة امية . لا نكتب ولا نحسب ، صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته » .

فن اخذ علم الهلال الذي جعله الله مواقيت للناس ، والحج بالكتاب والحساب فهو فاسد العقل والدين .

والحساب اذا صح حسابه اكثر ما يمكنه ضبط للمسافة التي بين الشمس والقمر ، وقت الغروب مثلاً ، وهو الذي يسمى بعد القمر عن الشمس . لكن كونه يرى لا محالة ، او لا يرى بحال لا يعلم بذلك .

فان « الرؤية » تختلف بعلو الارض وانخفاضها وصفاء الجو وكثرة ، وكذلك البصر وحدته ، ودوام التحديق وقصره ، ونصيب التحديق وخطأه ، وكثرة المترائين وقتهم ، وغلظ الهلال ، وقد لا يرى وقت الغروب . ثم بعد ذلك يزداد بعده عن الشمس ، فيزداد نورا ، ويخلص من الشعاع المانع من رؤيته ؛ فيرى حينئذ .

وكذلك لم يتفقوا على قوس واحد لرؤيته ، بل اضطربوا فيه كثيراً ، ولا اصل له ، وانما مرجعه الى العادة ، وليس لها ضابط حسابي .

فمنهم من ينقصه عن عشر درجات .

ومنهم : من يزيد . وفي الزيادة والنقص اقوال متقابلة ، من جنس اقوال من رام ضبط عدد التواتر للوجوب ، لحصول العلم بالخبر ، وليس له ضابط عددي اذ للعلم اسباب وراء العدد ، كما للرؤية .

وهذا كله اذا فسر الهلال بما طلع في السماء ، وجعل وقت النيم للمطبق شكاً ، اما اذا فسر الهلال بما استهله الناس وادركوه ، وظهر لهم واظهروا الصوت به : اندفع هذا بكل تقدير .

والخلاف في ذلك مشهور بين العلماء ، في مذهب الامام احمد وغيره ، والثاني قول الشافعي وغيره . والله اعلم .

وَسِئَلُ شَيْخِ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى

عن خلق السموات والأرض ، وتركيب النيرين والكواكب ، هل هي مثبتة في الأفلاك والافلاك تتحرك بها ؟ ام هي تتحرك والفلك ثابت ؟ ام كلاهما متحرك ؟ وهل الافلاك هي السموات ، ام غيرها ؟ وهل تختص النجوم بالسماه الدنيا ؟ وهل اذا كان الشمس والقمر في بعض السموات يضيء نورها جميع السموات ؟ وهل ينتقلان من سماء الى سماء ؟ وهل الأرضون سبع او يثنهن خلق او بعضهن فوق بعض ؟ وهل اطراف السموات على جبل ام الارض في السماه كاليضة في قشرها ، والبحر تحت ذلك والريح تحته ؟ وهل فوق السموات بحر تحت العرش .

فأجاب : الحمد لله . هذه المسائل تحتاج الى بسط كثير لا تحمله هذه الورقة والسائل عن هذه المسائل يحتاج الى معرفة علوم متعددة . ليجاب بالأجوبة الشافية ، فان فيها نزاعا وكلاماً طويلاً ، لكن نذكر له بحسب الحال .

اما قوله : الأفلاك هل هي السموات او غيرها ؟ ففي ذلك قولان معروفان للناس ، لكن الذين قالوا ان هذا هو هذا احتجوا بقوله تعالى : (ألم تروا كيف

خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجاً ؟
قالوا : فأخبر الله ان القمر في السموات .

وقد قال تعالى : (وهو الذي خلق الليل والنهار ، والشمس والقمر ، كل في فلك يسبحون) وقال تعالى : (لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل في فلك يسبحون) .

فأخبر في الآيتين ان القمر في الفلك ؛ كما اخبر انه في السموات ، ولأن الله اخبر اننا نرى السموات بقوله : (الذي خلق سبع سموات طباقاً ، ما نرى في خلق الرحمن من تفاوت ؛ فارجع البصر هل ترى من فطور . ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير) .

وقال : (أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من من فروج ؟ وامثال ذلك من النصوص الدالة على ان السماء مشاهدة ، والمشاهد هو الفلك ؛ فدل على ان احدهما هو الآخر .

واما قوله : هل الشمس والقمر تحركان بدون الفلك ام حركتهما بحركة الفلك ففيه نزاع ايضاً ؛ لكن جمهور الناس على ان حركتهما بحركة الفلك .

وأما قوله تعالى : (كل في فلك يسبحون) فلا يمنع ان يكون ما ذكره من أنهم يسبحون تابعاً لحركة الفلك ، كما في الليل والنهار ، فان تعاقب الليل والنهار ، تابع لحركة غيرها ، وقوله . (كل في فلك يسبحون) يتناول الليل والنهار والشمس والقمر ، كما بين ذلك في سورة الأنبياء .

وكذلك في سورة يس : (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون ، والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرنا منازل حتى عاد كالرجون القديم ، لا الشمس ينبغي لها ان تترك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون) .

فتناول قوله (كل في فلك يسبحون) ما تقدم : الليل والنهار ، والشمس . كما ذكر في سورة الأنبياء ، وإذا كان اخبر عن الليل والنهار بما أخبر به من أنهما يسبحان ، وذلك تابع لحركة غيرها مثل ذلك ما أخبر به من ان الشمس والقمر يسبحان تبعاً للفلك ، وعلى ذلك ادلة ليس هذا موضع بسطها .

وأما النجوم فان الله اخبر انها زينة للسماء الدنيا ، كما قال تعالى : (إننا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب) وقال : (ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح) : فقال بعض من قال إن الأفلاك غير السموات ، وان المراد بالسماء الدنيا هنا الفلك الثامن ، الذي يذكر اهل الهيئة ان الكواكب الثابتة فيه ، وادعوا ان تلك هي السموات العلى ، وان الأفلاك هي السموات الدنيا ، ولكن هذا قول مبني على اصل ضعيف . وايضاً فان الذي نشهده هو الكواكب .

وقال تعالى : (فلا أقسم بالخنس . الجوار الكنس) والخنس الاختفاء ، وذلك قبل ظهورها من المشرق . والكنوس رجوعها من جهة المغرب ، فإنا خنس قبل ظهورها كنس بعد مغيبها ، جوارٍ حال ظهورها ، تجري من المشرق إلى المغرب .

والشمس والقمر في الفلك ، كما أخبر الله تعالى ، لا تنتقل من سماء الى سماء .

وليست السموات متصلة بالأرض ، لا على جبل قاف ولا غيره ؛ بل الأفلاك مستديرة ، كما أخبر الله ورسوله ، وكما ذكر ذلك علماء المسلمين وغيرهم . فذكر أبو الحسين بن المنادي وأبو محمد بن حزم ، وأبو الفرج بن الجوزي وغيرهم إجماع للمسلمين على ان الأفلاك مستديرة . وقال ابن عباس في قوله : (كل في فلك يسبحون) قال : في فلكة مثل فلكة للنزل . والفلك في لغة العرب الشيء المستدير ، يقال : تفلك ثدي الجارية إذا استدبر .

وقد خلق الله سبع ارضين ، بعضهن فوق بعض ، كما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « من ظلم شبراً من الأرض طوقه من سبع ارضين يوم القيامة » وقد ذكر أبو بكر الانباري الاجماع على ذلك و اراد به اجماع أهل الحديث والسنة .

وتحت العرش بحر ، كما جاء في الأحاديث ، وكما ذكر في تفسير القرآن ، وكما أخبر الله انه خلق السموات والأرض في ستة ايام ، وكان عرشه على الماء .

والعرش فوق جميع المخلوقات ، وهو سقف جنة عدن التي هي أعلا الجنة ، كما ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « اذا سألتكم الله الجنة فاسألوه الفردوس ؛ فانه أعلا الجنة ، وسقفه عرش الرحمن » .

والأرض يحيط الماء بأكثرها ، والهواء يحيط بلقاء والأرض ، والله تعالى بسط الأرض للأنام ، وأرسلها بالجيال ؛ لئلا تميد ، كما ترمى السفينة بالاجسام الثقيلة إذا كثرت أمواج البحر والامادت ، والله تعالى (يمسك السموات والأرض ان تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من احد من بعده إنه كان حليماً غفوراً) .

والخلوقات العلوية والسفلية يمسكها الله بقدرته سبحانه ، وما جعل فيها من الطبائع والقوى فهو كائن بقدرته ومشيتة سبحانه .

سُئِلَ رَحِمَهُ اللَّهُ

هل خلق الله السموات والارض قبل الليل والنهار ام لا ؟

فأجاب : الحمد لله . « الليل والنهار » الذي هو حاصل بالشمس هو تبع للسموات والارض ؛ لم يخلق هذا الليل وهذا النهار قبل هذه السموات والارض ؛ بل خلق هذا الليل وهذا النهار تبعاً لهذه السموات والارض ؛ فان الله إذا اطلع الشمس حصل النهار ، وإذا غابت حصل الليل ؛ فالتنهار بظهورها والليل بغروبها ، فكيف يكون هذا الليل وهذا النهار قبل الشمس والشمس [والقمر] مخلوقان مع السموات والارض .

وقد قال تعالى : (وهو الذي خلق الليل والنهار ، والشمس والقمر ، كل في فلك يسبحون) وقال تعالى : (لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل في فلك يسبحون) قال ابن عباس وغيره من السلف في فلكة مثل فلكة المنزل .

فقد اخبر تعالى ان الليل والنهار والشمس والقمر : في الفلك ، و « الفلك » هو السموات عند أكثر العلماء ؛ بدليل ان الله ذكر في هاتين الآيتين ان الشمس والقمر في الفلك ، وقال في موضع آخر : (ألم تروا كيف خلق الله

سبع سموات طباقا . وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا) فاخبر أنه
جعل الشمس والقمر في السموات .

وقال تعالى : (الحمد لله الذي خلق السموات والارض ، وجعل الظلمات
والنور ، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) بين انه خلق السموات والارض ،
وانه خلق الظلمات والنور ؛ لأن الجعل هو التصير . يقال : جعل كذا اذا صيره
فذكر انه خلق السموات والأرض ، وانّه جعل الظلمات والنور ، لأن
الظلمات والنور محمولة من الشمس والقمر : المخلوقة في السموات ؛ وليس
الظلمات والنور والليل والنهار جسما قائما بنفسه ، ولكنه صفة وعرض قائم
بنفسه . « فالنور » هو شعاع الشمس وضوءها الذي ينشره الله في الهواء ،
وعلى الأرض .

واما « الظلمة في الليل » فقد قيل : هي كذلك ، وقيل هي أمر وجودي ،
فهذا الليل وهذا النهار اللذان مختلفان علينا ، اللذان يولج الله احدهما في الآخر ،
فيولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ، ويخلف احدهما الآخر ، يتعاقبان
كما قال تعالى : (إن في خلق السموات والارض ، واختلاف الليل والنهار لآيات
لأولي الابواب) وقال تعالى : (لا الشمس ينبغي لها أن تترك القمر ، ولا الليل
سابق النهار) . بين سبحانه انه جعل لكل شيء قدراً واحداً لا يتعداه .

فالشمس لا ينبغي لها ان تترك القمر وتلحقه ، بل لها مجرى قدره الله لها ،
والقمر مجرى قدره الله له ، كما قال تعالى : (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا

م مظلومون . والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم) ثم قال : (لا الشمس ينبغي لها أن تترك القمر ، ولا الليل سابق النهار) أى لا يفوته ويتقدم امامه حتى يكون بينهما برزخ ؛ بل هو متصل به ، لا هذا يفصل عن هذا ولا هذا يفصل عن هذا ، (كل في فلك يسبحون) .

فالمقصود : ان هذا الليل وهذا النهار جعلها الله تبعاً لهذه السموات والارض ؛ ولكن كان - قبل ان يخلق الله هذه السموات وهذه الأرض ، وهذا النهار : كان - العرش على الماء . كما قال تعالى : (وهو الذى خلق السموات والأرض في ستة ايام وكان عرشه على الماء) .

وخلق الله من بخار ذلك الماء هذه السموات ، وهو الدخان المذكور في قوله تعالى : (ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض : إتبعا طوعاً او كرها . قالتا : أتينا طائعين ، فقضاهن سبع سموات في يومين) .

وذلك لما كان للماء غاصراً لترية الارض ، وكانت الرياح تهب على ذلك الماء ؛ فخلق الله هذه السموات والارض في ستة ايام ، ثم استوى على العرش . فذلك الايام التى خلق الله تعالى فيها هذه .

وَسُئِلَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ :

من « اختلاف الليل والنهار » وان الظهر يكون في دمشق ، ويكون الليل قد دخل في بلد آخر ، فهل قاتل هذا قوله صحيح أم لا ؟

فَلْجَابَ رَحِمَهُ اللَّهُ :

الحمد لله رب العالمين . طلوع الشمس وزوالها وغروبها يكون بالشرق قبل أن يكون للغرب ، فتطلع الشمس وتزول وتغرب على ارض الهند ، والصين ، والخط ، قبل أن يكون بأرض المغرب ، ويكون ذلك بأرض العراق قبل ان يكون بأرض الشام ؛ ويكون بأرض الشام قبل ان يكون بمصر ، وكل اهل بلد لهم حكم طلوعهم وزوالهم وغروبهم .

فإذا طلع الفجر ببلد دخل وقت الفجر ووجبت الصلاة والصوم عندهم ، وإن لم يكن عند آخرين ؛ لكن يتفاوت ذلك تفاوتاً يسيراً بين البلاد المتقاربة ؛ ولما من كان في أقصى المشرق وأقصى المغرب فيتفاوت بينهما تفاوتاً كبيراً ، نحو نصف يوم كامل .

والله سبحانه قد اخبر بأن الشمس والقمر والليل والنهار كل ذلك يسبح

في الفلك ؛ فقال تعالى : (وهو الذي خلق الليل والنهار ، والشمس والقمر ،
كل في فلك يسبحون) وقال تعالى : (لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ،
ولا الليل سابق النهار ، وكل في فلك يسبحون) و « الفلك » هو المستدير ،
كما ذكر ذلك من ذكره من الصحابة والتابعين ، وغيرهم من علماء المسلمين ،
والمستدير يظهر شيئاً بعد شيء ، فيراه القريب منه قبل البعيد عنه .
والله اعلم .

آخر الجزء الثاني
من كتاب
الأسماء والصفات

فهرس المجلد السادس

الموضوع

صفحة

- ٥ - ١٢ « وقال شيخ الاسلام فصل تقرب العبد إلى الله بمعلوم وأعمال »
- ٦ ، ٧ قرب العبد إلى الله عند أهل السنة والمتفلسفة والمتكلمة وحقيقة معراج النبي
- ٨ هل قرب لرب من عبده من لوازم تقرب للعبد إليه أو هو قرب آخر يفعله الرب
- ٨ ، ١١ معنى إثبات الرب ومجيئه ونزوله عند النفاة والمثبتة المحجب تحجب العباد عن الإدراك ، بصر الله يدرك الخلق كلهم ، السبغات محجوبة بالنار أو النور الجهمية لا تثبت الحجب وتحتج بأثر مكشوب الحجاب عند من أثبت الرؤية من الجهمية .
- ١٢ - ٢٤ « وقال الشيخ في إثبات القرب وأنواعه »
- ١٢ الغزالي وأمثاله لا يثبت قربا حقيقيا ، من جعل للقرب إلى ثوابه فهو معطل
- ١٣ ، ١٩ ، ٢٠ المسألة الثانية في قرب العبد الذي هو من لوازم ذاته مثل علمه وقدرته ، من أقر بهذا
- ١٣ ، ١٤ ، ٢٠ لتاس قولان في قرب العبد بنفسه من مخلوقاته في وقت دون وقت ليس كل موضع ذكر فيه قرب يراد به قرب بنفسه
- ١٤ ، ١٧ يغلط النفاة والمثبتة في إثبات بعض الصفات ودلالة النص عليها فانثبت يريد أن يجعل ذلك اللفظ حيث ورد دالا على للصفة ويقول النافي هناك لم يدل على صفة فلا يدل هنا مثالان لهذه القاعدة (١) لفظ ألوجه

الموضوع	صفحة
ليس كل ما أضيف الى الله فاضافته اضافة صفة كقوله في جنب الله فاني لله بنيناهم	١٤
(٢) لفظ الامر وكذلك للرحمة والمقدرة والخلق والعلم	١٧ ، ١٨
هل المراد قربه سبحانه أو قرب ملائكته في قوله ونحن اقرب اليه من جبل الوريد	١٩ - ٢١
يجوز صرف الكلام عن ظاهره بالدلالة الشرعية فقط ، للإمام أحمد رسالة في هذا النوع	٢١ ، ٢٢
هل قوله وإذا سألك عبادي عني فاني قريب وحديث اقرب السى أحكم من عنق وأحلته مصروف عن ظاهره	٢٢ ، ٢٣
هل ظاهر لمعية الملاصقة ثم صرحت عن ظاهرها	٢٣
« وقال فصل قد كتبت قبل هذا الكلام في قرب العبد من ربه وقرب الرب من عبده »	٢٤ - ٣٣
قد ثبت أهل الضلال معاني صحيحة ويتولون عليها بالنصوص لكي ينفوا ما زاد عليها	٢٤
مثال ذلك اثبات المتفلسفة لواجب الوجود وإن الروح غير البدن ، وقوة البدن والنفس الصالحة وغير الصالحة	٢٤ ، ٢٥
وما يثبت المتكلمة من قرب العبد ببدنه وروحه الى الأماكن المفضلة	٢٥
الإقرار بما اتفق على اثباته أهم من الإقرار بما حصل فيه نزاع ، قد يعرض بعض الناس عن اثبات الحق اذا رأى أجل البدع يثبتونه ويقولون فيه	٢٥ ، ٢٦
ما يحصل في قلب من عرف الله وأحبه من الآثار	٢٦ - ٢٩
قد يفنى بعض المحبين بمحبوبه عن نفسه ، بعض يرى أن المحب يتحد بالمحبيب ، معنى هذه العبارة	٢٦ ، ٢٧
فصل هل يتحرك القلب والروح العارفة المحبة الى محبوبها والبدن أم لا حركة لها الا مجرد التحول من صفة الى صفة	٣٠ - ٣٢
تجلى الله عند المتكلمين وعند أهل السنة	٣٢
« سئل عن يقول إن النصوص تظاهرت ظواهرها على ما هو جسم أو يشعره والعقل دل على تنزيه الباري عنه »	٣٣ - ٥١

الموضوع	صفحة
اضطراب الناس في هذه المسألة من أوائل المائة الثانية ، اثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ويبطل الاستدلال على حدوث العالم وقدم الخالق عند النفاة	٣٢ - ٣٥
جهنم والغلاة انكروا الاسماء أيضا ، غلاة الغلاة لا يسمونه بآثبات ولا نفى ، تحليل ذلك عند الجميع	٣٥
حدث مع الجهمية المثلة وقالوا ان الله جسم فقام السلف بالانكار على الجميع فامتحنوا	٣٥ ، ٣٦
اثبت ابن كلاب الصفات وقال ليست أعراضا وانكر الانفال القائمة به ، الكرامية اثبتوا الصفات وقالوا هي أعراض وقالوا هو جسم لا كالأجسام	٣٦
اعتصم السلف والأئمة بالالفاظ الشرعية وهي الكافية في الاثبات والانتزاع والموافقة لصريح المقول	٣٦ - ٣٨
المطلق بشرط الإطلاق والمطلق لا بشرط لا يوجدان في الخارج	٣٨
إذا قال قوم الله في جهة أو حيز وقال قوم ليس في جهة ولا حيز أو قالوا لو رؤي فكان في جهة استفهموا كل واحد عن مراده .	٣٨ - ٤٠
كل من نفى شيئا من الاسماء والصفات يسمى من اثبت ذلك مجسما قائلا بالتحيز والجهة ، ما يلزم النفاة وما يخصمون به	٤٠ - ٤٣
تسلط النفاة على الاشعرية لما قالوا لا تسمى الصفات أعراضا	٤٠ ، ٤١
فصل قول الثقات كلما قام دليل العقل على انه يدل على التجسيم كان متشابها لا ينقطع به النزاع	٤٤
ادعاء من نفى للصفات بان اثباتها يقتضى التجسيم وجواب من اثبت بضمها ونفى بضمها أو اثبت الجميع	٤٤ ، ٤٥
ان قيل من اثبت بعض الصفات دون بعض العقل دل على أحدهما دون الآخر فاجابه من وجوه	٤٦ ، ٤٧
إذا قال المعتزلي ان الصفات تدل على التجسيم دون الاسماء أو قال الجهمي والقرمطي والفلسفي أنا أنفى الجميع	٤٧ ، ٤٨
القرمطة والبهرية في ظلمة الجهل وضلال الكفر	٤٨
ظهور تناقض النفاة	٤٩
ان قال الثاقبي دليلنا على حدوث العالم واثبات الصانع دل على نفى الصفات	٤٩ ، ٥٠
« فصل في جمل مقالات الطوائف في الصفات وموارد ومستندم »	٥١ - ٦٢

صفحة	الموضوع
٥١	نفي الصفات في الجملة ، قول للفلاسفة والمعتزلة وغيرهم من الجهمية ، ما اختلف فيه البهناديون والبصريون من الصفات
٥١	الاثبات في الجملة مذهب الصنفانية القلو في التشبيه قول ...
٥١ ، ٥٢	بين نفي الجهمية واثبات التشبهة مراتب
٥٢	مذهب الاشعرية في الصفات الخبرية والحديثية والقرآنية
٥٢ ، ٥٣	الاشعري ينتسب الى أهل الحديث وليس في أصل مقالته على السنة المحضة
٥٢	للباقلاني أكثر اثباتا من الاشعري وبعد الباقلاني ابن فورك
٥٢	الجويني ومن سلك طريقه يميلون الى المعتزلة
٥٢ - ٥٤	للقشيري تلميذ ابن فورك لذلك تقلب مذهب الاشعري ووقعت للفرق بين الحنبلية والاشعرية
٥٢ ، ٥٣	ابن حامد يزيد في الاثبات وسلك طريقه القاضي أبو يعلى
٥٢ ، ٥٣	مذهب ابن بطة والأجري وأبي محمد ومتأخري المحدثين
٥٣	مذهب التميميين ، الباقلاني والبيهقي من فضلاء الاشعرية
٥٣ - ٥٥	مذهب ابن عقيل في الصفات والتقدير وكرامات الاولياء وسبب غلظه
٥٣ - ٥٤	الاشعرية فيما يثبتونه من السنة فرع على الحنبلية ومتكلمة الحنبلية فرع عليهم
٥٤ ، ٥٥	سبب وجود المادة الفلسفية والمعتزلية في كلام الغزالي
٥٥	غالب كلامه في الاحياء جيد الا ان فيه اربع مواد فاسدة ، ابن الخطيب
٥٥	يغلب الاوجاه والمجبر على الاشارة وفيهم نوع من التجهيم
٥٥	المعتزلة وعيدية في باب الاسماء والاحكام قدرية في باب القسور جهمية في باب الصفات
٥٥	ما اتبعهم الشيعة فيه وما زادوا عليهم به من الباطل
٥٥	لشيعة توافق المعتزلة وتغالطهم في الوعيد وتجوز الخروج على الأنسنة
٥٥	الاشعرية لا ترى السيف ، الاشعرية اكلابية والكرامية منهم أقرب الى أهل السنة
٥٦	السالمية كالحنبلية الا في مواضع وفيهم تصوف ، هل يبدعون ، هل يسوغ الانتساب في الاصول الى غير الكتاب والسنة
٥٦	مسائل الاصول الدقيقة لا يكاد يتفق عليها طائفة
٥٦ ، ٥٧	تسمية المسائل العلمية مسائل اصولية: العملية مسائل فروع تسمية محدثة والصواب ...
٥٧	الاقرار بالاحكام العملية اوجب من الاقرار بالتضاييا القولية غالبا
٥٧ ، ٥٨	المسائل الخبرية قد تكون بمنزلة العملية في اشياء (١) انها تنقسم

- الى قطعي وطني (٢) ان المخطيء فيها قد يكون معقوا عنه سبب
استغراب الخطأ في المسائل الخبرية دون العملية
متى يمنع الكلام في تفصيل المسائل الخبرية ومتى يجوز ، انواع
الاختلاف ٥٨
- لا يضر الخطأ في الامور الخبرية عند التصوفية والعباد وبعض العامة
بل في العملية ٥٨
- (٢) المسائل الخبرية قد تكون واجبة الاعتقاد مطلقا او في حال دون
حال او على قوم دون قوم او مستحبة كالاعمال ٥٨
- اذا كانت معرفة بعض المسائل الخبرية مضره لبعض الناس لم يجز
تعريفه بها ٥٩
- قد ينكر القول في حال دون حال ومع شخص دون شخص وقد
يقول العالم القولين الصوابين كل قول مع قوم ولو جمعها لهم
لضرهم ٥٩ ، ٦٠
- الاختلاف في كثير من التفسير في باب المسائل العلمية لا العملية ٦٠
- قد يحمى التقليد في بعض الاشخاص او بعض الاحوال وقد يكون خطأ ٦٠ ، ٦١
- « وقال فصل الأشياء لها وجود في الأعيان ووجود في
الاذهان ووجود في اللسان ووجود في البنان » ٦٢
- الكلائية والاشعرية تقول ان كلام الله معنى لا يختلف باختلاف الامم
وكذلك اللغات عند بعضهم ٦٢ - ٦٥
- الالفاظ التي تترجم بها القرآن فيها نوع فرق ، ما تعلمه الملائكة
منا اعظم مما يعلمه البشر ٦٣ ، ٦٤
- « وقال فصل مما يبين ان طريقة اتباع الأنبياء هي الموصلة
إلى الحق دون طريقة من خالفهم من الفلاسفة والمتكلمين » ٦٦ - ٦٨
- الفلاسفة جاؤا بالنفس المنفصل واضطربوا في أول مقاماته ، هل يعلم
المعلوم وهل ينفي شيء قبل تصوره ٦٦ ، ٦٧
- المعلم بالوجود وصفاته هو الاصل ، المعلم بالمعلوم لا فائدة فيه الا
٦٧
- « تفصيل الاجال في ما يجب لله من صفات الكمال » ٦٨ - ١٤١
- أو الأكليّة

الـمـوضـوع	صـفـحـة
المستوفى من علماء الاسلام . . . ان يكشفوا القناع عن مقلة وهي ان يقال : هذه صفة كمال فيجب اثباتها لله وهذه صفة تقصص فينبغي انتفاؤها . . .	٦٨ - ٧١
جواب هذا السؤال مبنى على مقدمتين احدهما ان الكمال ثابت لله وثبوته يستلزم نفى تقيضه	٧١
دلالة القرآن على الامور نوعان (١) الخبر الصادق (٢) دلالة القرآن ببيان الادلة العقلية	٧١ ، ٧٢
دلالة القرآن على ثبوت معنى الكمال لله	٧٢
ثبت لفظ الكمال عن ابن عباس في تفسير الصمد وفطر الخلق على الاعتراف بالخالق وبكماله	٧٢ ، ٧٣
من زعم من اهل الكلام ان ثبوت الكمال لله ونفى النقائص لا يعلم بالعقل ، انما يعلم بالاجماع	٧٣ ، ٧٤
ما . . . نفى النقائص والافات ونفى التحيز ونحوه عن الله	٧٤
محتزلة والاشاعة والفلاسفة في نفى الصفات وتنقضهم ببيان ثبوت الكمال لله بالعقل من وجوه	٧٤ ، ٧٥
ما ثبت من الكمال للممكن فواجب الوجود بولى به	٧٥
الدور المعنى والصور الثقيل والتسلسل في المؤثرات	٧٧ - ٧٩
يبرز القرآن كونه احق بالكمال من غيره وان غيره لا يساويه في الكمال، تفسير آيات	٧٩ - ٨٣
عظم الشرك في الخلق على حسب انتقاصهم	٨٣
يقرر الله صفات كماله ليبين انه المستحق للمعبادة	٨٣
الشرك في العالم اكثر من التعطيل	٨٣ ، ٨٤
ود القرآن على المشركين اكثر من رده على المعطلة سبب ذلك	٨٣
الحمد نوعان حمده من ادلة كماله	٨٤
فصل وبها المقدمة الثانية فنقول لا بد من اعتبار امرين (١) ان يكون الكمال ممكن الوجود (٢) ان يكون سليما عن النقص	٨٥
ان قيل خلق المخلوقات في الازل صفة كمال فيجب ان تثبت له	٨٥
ان قيل لا يمكنه احداث الحوادث بل مفعوله لازم لذاته او قيل جعل الشيء الواحد متحركا ساكنا صفة كمال	٨٦
اذا قيل اينذاق قديم واجب بنفسه صفة كمال	٨٦
لو قيل الافعال القائمة والمفعولات المنفصلة عنه ان كان اتصافه بها صفة كمال فقد فاتته في الازل	٨٦
من الكمالات ما هو كمال للمخلوق وهو نقص بالنسبة الى الخالق	٨٧

الموضوع	صفحة
فصل اذا تبين هذا علم ان ما جاء به الرسول هو الحق الذى يدل عليه المقول	٨٨
طريق ثبوت الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام بالعقل	٨٨ ، ٨٩
ان قالت النفاة لا يلزم من عدم اتصافه بها ان يكون متصفا باضدادها لان هذه متقابلة تقابل العدم والملكية قيل هذا باطل من وجوه	٨٨ - ٩٠
ان قيل قيام هذه الافعال يستلزم قيام الحوادث به وقيام الصفات به يستلزم قيام الاعراض به	٩٠
ما يزداد بلفظ الحوادث والاعراض	٩٠ ، ٩١
اثبات صفة الفرح والرضى والغضب والمحبة والبغض والوجسه واليدين بالعقل وانها من صفات الكمال	٩٢ ، ٩٤
هل من يمكنه ان يفعل بكلامه او قدرته بدون يديه اكمل ممن يفعل بيديه	٩٣
من صفات النقص النوم والتعب	٩٣ ، ٩٤
فصل واما قول ملاحدة المتفلسفة وغيرهم ان لوجب اتصافه بها كمالا فقد استكمل بغيره وان لوجب نقصا لم يجز اتصافه بها	٩٥ ، ٩٦
هل يقال صفات الله هي الله او هي غيره او ليس هي هو ولا هي غيره ، منشأ الخلاف وهل هي زائدة على الذات	٩٥ - ٩٧
فصل قول القائل لو قامت به صفات وجودية لكان مفتقرا اليهسا وهي مفتقرة اليه	٩٨ - ١٠١
هل يمكن وجود ذات في الخارج عن الذهن بلا صفات لفظ الذات لا يستعمل الا فيما كان مضاعفا الى غيره ، النظائر قطعوا هذا اللفظ عن الاضلالة	٩٨ - ١٠٠
هل لفظ الذات والوجود والماهية والكيفية الفاظ عربية ، ما يراد بالذات عند المتكلمين	٩٩ ، ١٠٠
فصل قول القائل للصفات اعراض لا تقوم الا بجسم مركب والمركب ممكن محتاج وذلك عين النقص	١٠٢
للمثبتة في اطلاق لفظ المرض على صفاته ثلاث طرق	١٠٢
من اطلق لفظ الجسم او المرض على الله او نفى ذلك فهو مبتدع	١٠٢
ما يراد بلفظ الجسم في اللغة وما يراد به عند اهل الكلام	١٠٢ ، ١٠٣
يستفصل من اطلق الاعراض على الصفات - ويسأل عن مراده بالجسم والمركب	١٠٣ ، ١٠٤
فصل واما قول القائل لو قامت به الافعال لكان محسلا للحوادث والحادث ان اوجب له كما لا فقد عدمه قبله وهو نقص وان لم يوجب له كمالا لم يجز وصفه به	١٠٥ - ١٠٨

الـمـوضـوع	صـفـحـة
١٠٥ ، ١٠٦ ابطال قول الفلاسفة يقدم العالم ..	
١٠٩ فصل وإما نفى الثبوتى لصفات الخيرية لاستلزامها التركيب	
المستلزم للحاجة والافتقار ، ما يريد بلفظ التركيب والاستلزام	
والحاجة والافتقار	
١٠٩ كل صفة ليست هى الأخرى	
١١٠ معنى واجب الوجود بالنفس ، والفنى بالنفس ، وهل يقال هو	
محتاج الى نفسه او صفاته وهل هى غيره	
١٠٩ ، ١١٠ ليس ينبأرى مقترا الى مبادئ له	
١١٠ لا يكون عادم الصفات والمائى الثبوتية واجب الوجود ولا غنيا	
ولا قديما .	
١١١ - ١١٢ حمل التكلمون والفلاسفة هذه الانفاظ على خلاف مراد الله وهى	
كلفظ الواحد والواجب والفنى والتقديم والتكلم ونفى المثل والكفر	
١١١ ، ١١٢ وحمل المتفلسفة لفظ انخائى والفعل والمصانع والمحدث على خلاف	
مراد الله ايضا	
١١١ ، ١١٢ الفلاسفة قسموا الحدوث الى نوعين ذاتي وزماني واوهوا الناس	
انهم يقولون يحدث العالم	
١١٢ ، ١١٣ معنى الواحد والاحد فى القرآن	
١١٢ ، ١١٣ بطلان استدلالهم بقوله ليس كمثل شئ على نفى الصفات وتماثل	
الموصوفات والاجسام والمجواهر	
١١٣ لفظ التشابه ليس هو التماثل فى اللفظ	
١١٤ ، ١١٥ فصل فى تحليلهم نفى المحبة بأنها مناسبة بين المحب والمحسوب	
ومناسبة الرب للمخلق نقص	
١١٥ ، ١١٦ ليس كل ما اراده الله فقد احبه ، غلط فى هذه المسألة القدرية	
والجبرية	
١١٧ ، ١١٨ فصل قول القائل الرحمة ضعف وخور فى الطبيعة وتالم عمل	
المرحوم ينطل	
١١٨ ليس كل ما يلزم ذوات المخلوقين وصفاتهم من حاجة ونقص فهو	
لازم لصفات الله	
١١٩ ، ١٢٠ فصل قول القائل ان غضب غليان دم القلب لطلب الانتقام	
١٢٠ الفيرة من صفات الله والرد على من قال هى انفعالات نفسية يعجز	
عن دفعها	
١٢١ ، ١٢٢ فصل قول القائل الضحك خفة الروح	
١٢٢ سبب ضلال غلاة القرامطة فى نفى النفى والاثبات	
١٢٣ ، ١٢٤ فصل وإما قوله ان تعجب استعظام التعجب منه	

- ١٢٥ ، ١٢٦ فصل وإما قوله لو كان في ملكه ما لا يريد لكان نقصا القدرية لا يجعلونه خالقا لكل شيء قول المثبتة للقدرة
- ١٢٦ بعض المتفلسفة لا يجعلونه خالقا لشيء من حوادث العالم ولا قادرا على شيء من ذلك ولا عالما بتفاصيله
- ١٢٦ - ١٢٨ قوله ان التعذيب على المقدور ظلم منه
- ١٢٧ - ١٢٩ لا يقيح من الانسان ايلام الحيوان لمصلحة راجحة
- ١٢٨ كل ما فعله الله او خلقه فهو لحكمة وان لم نعرف تفصيلها
- ١٢٨ لا يحل لاحد ان يقدر في علم احد الا اذا علم ما علمه
- ١٢٩ ، ١٣٠ جواب آخر لمن نفى الحكمة ، منازعة الجهور فيه
- ١٣١ ، ١٣٢ وإما قول منكري النبوات ليس الخلق اهلا ان يرسل الله اليهم رسولا
- ١٣٣ ، ١٣٤ فصل وإما قول المشركين ان عظمت وجلاله يقتضي ان لا يتقرب اليه الا بواسطة وحجاب فهو ياطل من وجوه (١)
- ١٣٥ فصل وإما قول القائل لو قيل لهم ايما اكل ذات توصف بسائر انواع الادراكات من الشم والذوق ام ذات لا توصف بها لقائلوا الاول اكل
- ١٣٥ ، ١٣٦ في هذه الادراكات ثلاثة اقوال (١) اثباتها (٢) نفيها (٣) اثبات ادراك اللمس دون ادراك الذوق
- ١٣٦ قلت المتوزلة للمثبتة اذا قلت انه يرى ويسمع ويصر فقولوا انه يتعلق به سائر انواع الحس جواب اهل الاثبات
- ١٣٦ ما هو مصحح الرؤية والمقتضى لها
- ١٣٧ - ١٤٠ فصل وإما قول القائل للكمال والنقص من الامور النسبية
- ١٣٨ ، ١٣٩ تعريف الله عباده بنفسه من كماله ، اذا اخبر المخلوق عن نفسه بما هو فيه صادق لم يتم مطلقا
- ١٣٩ من ادعى ما ليس متصفا به كان مقبوتا كادعاء النبوة ممن ليس نبيا
- ١٤٠ قول القائل فان قلت قطع انظر عن متعلق الصفة ونظر فيها هل هي كمال أم نقص
- ١٤١ - ١٤٤ وقال فصل قال الله تعالى (ولله الاسماء الحسنی) الآية
- ١٤١ - ١٤٣ ما يجوز ان يسمى الله به ويدعى به ويخبر عنه به وكذلك الرسول وغيره

١٤٤ - ١٨٥ « وقال فصل في القاعدة العظيمة في مسائل الصفات

والأفعال من حيث قدمها ووجوبها وجوازها ومشتقاتها »

١٤٤ ، ١٤٥ المضاف الى الله لا يخلو من ثلاثة اقسام (١) اضافة الصفة الى الموصوف

صفحة	الموضوع
١٤٥	القسم الثاني اضافة المخلوقات
١٤٥ ، ١٤٦	الثالث وهو محل الكلام هنا ما فيه معنى الصفة والفعل امثلة هذا القسم
١٤٦ ، ١٤٧	الناس في هذا القسم على قولين (١) آله لا يد أن يلحق بأحمد القسمين قبله وهم فريقان
١٤٨	اختلف هؤلاء في حبه وبغضه ورحمته واسفه ونحو ذلك هل هو بمعنى المشيئة أو صفات أخرى
١٤٨ ، ١٤٩	أربعة أقوال في الخلق هل هو المخلوق أم لا
١٤٩ ، ١٥٠	خلافهم في الاستواء والنزول والمجيء وغير ذلك من أنواع الانفصال هل هو من باب النسب والإضافات أو هو أفعال محضة في المخلوقات
١٤٩ ، ١٥٠	الأحوال التي تنزع فيها المتكلمون والأحوال التي يشيئها ابن عقيل معنى النسب والإضافات
١٥٠ ، ١٥١	القول الثاني ان هذه الصفات الفعلية قسم ثلث
١٥١ - ١٥٣	خلاف عامة الطوائف في إطلاق القول بحلول الحوادث بذاته
١٥٣ - ١٥٥	رد الأمام أحمد على الجهمية المنكرين لكلام الله وأنه لا يتكلم اذا شاء هل تتناول الصفات التي هي من جنس الحركة كالإتيان والمجيء والنزول على روايتين
١٥٧	فصل قال القاضي قال أحمد في رواية حنبل لم يزل الله متكلماً قالوا غفورا الخ
١٥٨	وقال أبو بكر عبد الميزان لأصحابنا قولان أحدهما أنه لم يزل متكلماً كالمعلم
١٥٨ ، ١٥٩	طريقة القاضي وأصحابه في مسألة كلام الله
١٥٩ ، ١٦٠	أكثر أهل الحديث والكلام يخالفونهم في هذا ويقولون في الفعصل أحد قولين
١٦٠	جواب هؤلاء عن قول القاضي القائل بهذه قائل يحدث القرآن
١٦٠ ، ١٦١	هل يسمى القرآن محدثاً أو حديثاً ، أنكر أحمد على داود الظاهري تسميته القرآن محدثاً ودعا عليه
١٦١ ، ١٦٢	يستفصل من قال هو محدث ، المذاهب في كلام الله ، على ماذا يحمل انكار أحمد على من قال هو محدث
١١٢ - ١٦٧	قول أبي عبد الله بن حامد في أصوله في مسألة الكلام
١٦٣	فصل ولا خلاف عن أبي عبد الله أنه كان متكلماً بالقرآن قبل أن يخلق المخلوق الخ هل يقال هو ساكت في حال ومتكلم في حال ، الفرق بين كلام أبي حامد وكلام الكرامية

- ١٦٤ ، ١٦٥ وقال في صفات الفعل فصل في النزول والاتيان، هل نزوله بانتقال
 ١٦٦ فصل وما يجب للتصديق به مجيئه الى الحشر
 ١٦٦ - ١٦٩ كلام الكثنائي في الحيدة: يحتمل أن الفعل عنده قديم النوع حادث
 الآحاد حجج الكثنائي على بشر
 ١٦٩ - ١٧٧ ما وقع بين ابن خزيمة وأصحابه في مسألة كلام الله سبب ذلك
 ونسخة ما اتفقوا عليه
 ١٧٧ قول شيخ الاسلام أبي اسماعيل الانصارى في كلام الله
 ١٧٨ - ١٨٠ هل يوصف الله بالسكوت ، معنى وسكت عن أشياء وما سكت عنه
 ١٧٩ ، ١٨٠ معنى سكوت الله وكلامه عند الكلابية والاشعرية ومن تبعهم
 ١٨٠ ، ١٨١ بعض المتفلسفة كالفرزالي يجوزون سماع كلام الله لأهل الصفا
 والرياضة
 ١٨٠ ، ١٨١ معنى التطور وأخلع نملوك عند هؤلاء المتفلسفة أو الصابئة والباطنية
 ١٨١ - ١٨٣ المحاسبى حكى القولين عن أهل السنة في الإرادة والسمع والبصر
 والعلم كنحو ما في الحموية
 ١٨٣ ، ١٨٤ وقال محمد بن الهيصم الكرامى في القرآن ٠٠٠

١٨٥ - ٢١٣ « قاعدة في الاسم والمسمى »

- ١٨٥ فصل في الاسم والمسمى هل هو أو غيره أو لا يقال هو هو ولا
 يقال هو غيره أو هو له أو يفصل في ذلك
 ١٨٥ ، ١٨٦ متى حدث النزاع في ذلك ، الذين يطلقون القول بأن الاسم غير
 المسمى يريدون أن أسماء الله مخلوقة
 ١٨٦ ، ١٨٧ أسماء الله من كلامه وكلامه غير مخلوق ، لا يعرف عن السلف أنهم
 قالوا الاسم هو المسمى ، من السلف من أمسك عن النفي والاثبات
 ١٨٧ القول بأن الاسم للمسمى اختيار أكثر المنتسبين الى السنة
 ١٨٧ - ١٨٩ الذين قالوا هو المسمى كثير من المنتسبين الى السنة ، مراد هؤلاء
 ١٨٩ - ١٩١ كلام ابن فورق في خلاف الناس في الاسم ، ابن فورق اختار أن اسم
 الشيء هو عينه وذاته الخ
 ١٩١ - ٢٠٣ ما في هذا القول من الخطأ
 ١٩٣ ، ١٩٤ القراءتان في تبارك اسم ربك ، غلط من قال ان « اسم » صلة
 ١٩٤ ، ١٩٥ بطلان احتجاجهم بقوله ما تعبّدون من دونه إلا أسماء سميتوهما
 الآية ، معنى الآية
 ١٩٥ قولهم المراد بالاسم التسمية
 ١٩٥ ، ١٩٦ تسمية المفعول باسم المصدر شائع في اللغة ، غلط ابن عطية
 ١٩٦ - ١٩٨ قولهم تقول زيد قائم تريد المسمى وإذا قيل ما اسم معبودكم قلنا الله

- ١٩٨ - ٢٠١ احتجاجهم بقوله سبحانه اسم ربك الاعلى وأن المراد سبع ربك ، معنى الآية ، قول البغوي
- ١٨٧ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ قول ابي الحسن الاسماء ثلاثة أقسام الخ وتقدم ما استشهدوا به من قول لبيد وقول سيبويه
- ٢٠٣ ، ٢٠٤ فصل وأما الذين قالوا ان الاسم غير المسمى فآرادوا أن الاسماء هي هي الاقوال
- ٢٠٤ ، ٢٠٥ شبهة الجهمية والمعتزلة وفسادها
- ٢٠٤ المعتزلة يكفرون أهل الإثبات ويسمونهم مشبهة
- ٢٠٥ تفسير ابن عباس لقوله وكان الله عزيزا حكيما غفورا وحима
- ٢٠٥ ، ٢٠٦ لفظ الغير مجمل يراد به المباين ويراد به ..
- ٢٠٦ الذين قالوا الاسم للمسمى وافقوا الكتاب والسنة والمقول واذ قيل لهم أهو المسمى أم غيره ...
- ٢٠٧ - ٢١٠ أصبح ما قيل في اشتقاق الاسم وهل يتناول الاسم اللفظ والمعنى وكذلك الكلام
- ٢٠٨ تفسير وأنت الظاهر فما استطاعوا أن يظهروه
- ٢١٠ أمر الله بذكره تارة وبذكر اسمه تارة وبدعاء الاسم تارة والدعاء به تارة ، ما يبطل القول بأن الاسم هو المسمى
- ٢١٠ ، ٢١١ قوله اقرأ باسم ربك هو قراءة بسم الله في أول السور ، البسلة تابعة لغيرها
- ٢١٠ ، ٢١١ الفرق بين قوله واذكر اسم ربك وقوله واذكروا اسم الله عليه واقرأ باسم ربك واذكر ربك
- ٢١٣ ، ٢١٦ « سئل عن زعم أن الامام أحمد كان من أعظم النفاة للصفات وأن الزنادقة أودعوا عنده كتباً فظن أصحابه أنه كان يعتقد ما فيها الخ »
- ٢١٤ ، ٢١٥ لم يأخذ المسلمون عن أحمد شيئا قاله في الصفات
- ٢١٤ ، ٢١٥ سبب شهرة أحمد ، قصة المحنة وزمانها
- ٢١٥ ، ٢١٦ المنقل عن أحمد متواتر باثبات الصفات ، نهى أحمد والأئمة عن التقليد وأصحابه لا يقبلون قوله الا بحجة
- ٢١٧ - ٢١٨ « وقال فصل في الصفات الاختيارية »
- ٢١٧ ، ٢١٨ مذهب الجهمية ومن وافقهم فيها ، مذهب الكلابية ومن وافقهم ،

- مذهب السلف وأئمة السنة والحديث
 ٢١٨ ، ٢١٩ مذهب أهل السنة في الكلام ، مذهب الجهمية والمعتزلة ، مذهب
 الكلابية والسالية
 ٢١٩ السلف ومن وفقهم يقولون هو صفة ذات وفعل
 ٢٢٠ ، ٢٢١ شبه الجهمية والمعتزلة والكلابية في انكار ذلك
 ٢٢١ ، ٢٢٢ غضائهم يعترفون بأنه ليس لهم حجة عقلية على نفي ذلك
 ٢٢٢ تناقض الكرامية ليس دليلا على صحة حجة النفاة
 ٢٢٢ لما ظهرت الجهمية بين علماء المسلمين ضلالهم ولما ظهرت رعتهم
 وامتنع العلماء جردوا الرد عليهم
 ٢٢٢ - ٢٢٤ من الآيات التي تدل على الصفات الاختيارية
 ٢٢٣ ، ٢٢٤ معنى نداء الله عند الكلابية والسالية ومن وفقهم وسماع موسى
 له ، ومعناه في الكتاب والسنة وعند السلف
 ٢٢٥ ، ٢٢٦ فصل وكذلك للإرادة والمحبة والرضى والسخط ، تعريف المنازعين
 ٢٢٧ ، ٢٢٨ فصل وكذلك السمع والبصر والنظر ، دلالة العقل على هذه الصفات
 ٢٢٩ معنى هذه الصفات عند الكلابية ومن يقول بتجديد نسب واضافات
 ٢٢٩ - ٢٣٢ الخلق والرزق والاحسان والعدل أفعال فعلها بمشيئته
 ٢٢٩ - ٢٣٢ الخلق غير المخلوق عند جماهير المسلمين ، من نازع في ذلك ،
 أدلة الجميع
 ٢٣٣ - ٢٣٧ فصل في دلالة الاحاديث على الافعال الاختيارية وهي حديث اددون
 ماذا قال ربكم ، ان ربي قد غضب اليوم ، اذا تكلم الله بالوحي ،
 قسمت الصلاة ، ينزل ربنا ، لله أشد فرحا ، لا يزال عبدي يتقرب
 الى بالنوافل ، انا عند ظن عبدي بي معنى هذا الحديث ، واذا قال
 سمع الله لمن حمده
 ٢٣٧ فصل المنازعون النفاة منهم من ينفي الصفات مطلقا ومنهم من
 يثبتها ويقول لا يقوم بذاته شيء يتعلق بمشيئته وقدرته
 ٢٣٧ ، ٢٣٨ الرد على من يقول لا يفعل فعلا يخلق به المخلوق ولا يقدر على فعل
 يقوم بذاته
 ٢٣٧ ، ٢٣٨ تنازع النفاة في مقدوره هل يكون باننا عنه أو قائما بذاته
 اصح الاقوال
 ٢٣٨ دليل قدرة العبد على أفعاله المتصلة والمنفصلة
 ٢٣٨ ، ٢٣٩ عمدة من قال لا تقوم به الافعال الاختيارية أنه لو قامت به لم
 يخل منها الخ
 ٢٤٠ بطلان هذه الطريق
 ٢٤٠ - ٢٤٣ متاخرهم سلكوا طريقا أخرى فقالوا ان كانت صفات نقص وجب

- تنزيه الرب عنها وإن كانت صفات كمال فقد كان خافدا لها قبل
حدوثها فيلزم أن يكون ناقصا ، فساد هذه الحجة من وجوه
- ٢٤٣ ، ٢٤٤ الطريق التي سلكتها في حدوث العالم وإثبات الصانع تناقض ذلك
- ٢٤٤ ، ٢٤٥ بيان كون الإرادة والمحبة والرضى والغضب لا تكون إلا بشيئة
الله وقدرته
- ٢٤٥ ، ٢٤٦ اضطرب الناس في إرادة الله فمنهم من نفاهما كالرازي ومنهم
من أثبتها
- ٢٤٧ فصل الرازي والآمدى وغيرهما ذكروا حجج نفاة حلول الحوادث
وفسادها (١) أنها لو قامت به لم يخل منها
- ٢٤٧ ، ٢٤٨ (٢) لو كان قبلها لها غي الأزل لكان القبول من لوازم ذاته الخ ،
بطلان هذه الحجة من وجوه
- ٢٤٩ - ٢٥٢ (٣) لو قامت به الحوادث للزم تقيده والتغير على الله محال
- ٢٤٩ - ٢٥٢ لفظ التغير مجمل ، يلزم على قول النفاة أن يكون قد تغير
- ٢٥٢ - ٢٥٦ (٤) استدلالهم بقول الخليل لا أحب الآفلين قالوا والأفضل المتحرك
الذي تقوم به الحوادث قصة الخليل حجة عليهم
- ٢٥٢ - ٢٥٦ معنى الاقول وقوله هذا ربي ، هل كان قوم إبراهيم والذي حاج
إبراهيم متكرين للصانع ، شرك قومه وقوم نوح
- ٢٥٦ - ٢٥٨ إنما يسمع ويرى الأقوال والأعمال بعد وجودها منهم
- ٢٥٨ ، ٢٥٩ كان المؤلف وغيره يقول بمنزلة أهل البدع من الآباء فسي مسألة
الصفات ومسألة الزيارة حتى هداهم الله
- ٢٥٩ - ٢٦٨ دلالة المفاتيحة على الصفات الاختيارية ، والفرق بين الزيارة الشرعية
والبدعية ، تفسير المفاتيحة وآيات أخر في معناها
- ٢٦٨ - ٢٧٣ « وقال فصل في اتصافه بالصفات العقلية » مثل الخالق
والرازق هل هو قديم أم لا .
- ٢٦٨ كان متصفا بالأفعال في الأزل عند أصحابنا وعمدة أهل السنة ،
بخلاف غي ذلك مع المعتزلة والاشعرية
- ٢٦٨ - ٢٧٠ اتبع بن عقيل المعتزلة والاشعرية وغلط على القاضي في حله
المسألة ، سياق كلام القاضي مع إيضاحه
- ٢٦٩ - ٢٧٢ هل الخلق هو المخلوق وهل المتكلم يلحق بالفقوز لو بالعالم
- ٢٧١ ، ٢٧٢ هل يحدث فعل في ذاته من قول أو إرادة عند وجود المخلوقات أم
كونه خالقا لأجل ما أبدعه منفصلا عنه

٢٧٢ اذا جعل الخلق صفة قائمة به فهل هو المشيئة والقول أم صفة أخرى
٢٧٣ - ٢٨٨ « وقال فصل فيما ذكره الرازي في الأربعين في مسألة

الصفات الاختيارية »

٢٧٤ - ٢٧٦ قول الرازي معترضا على انكرامية ان حدوث الصفات في ذات الله
محال وتنظير المؤلف لاعتراضه

٢٧٧ - ٢٧٩ نقد قول الرازي ان وجود القابل لا يجب ان يكون متقدما على وجود
المتقبل ووجود التقادر يجب ان يكون متقدما على وجود المتقور

٢٨٠ - ٢٨٢ عمدة النفاة ان القابل للشيء لا يخلو عنه أو عمن ضده الجواب
عن ذلك

٢٨٢ ، ٢٨٣ مسألة تسلسل انحواث في الماضي والمستقبل ومن قال بها
حجج الفلاسفة على قدم العالم لا تدل على قدم شيء منه وانما تدل

على قول أهل السنة
٢٨٤ فصل قال الرازي الحجة الثالثة قصة ابراهيم لا أحب الأتلسين
والجواب من وجوه

٢٨٤ - ٢٨٦ معنى الأفل والتغير والتحريك ، قلب حجته عليه
٢٨٦ ، ٢٨٧ فساد قول ابن سينا ان الاول هو الامكان

٢٨٨ - ٣٣٩ « وقال فصل في « قاعدة شريفة وهي أن جميع ما يحتاج

به المبطل إنما يدل على الحق لا يدل على قول المبطل

بلى على فساد »

٢٨٨ ، ٢٨٩ أمثلة من الأدلة السمعية ، الرازي جمع في تأسيس التقديس أصول
الجهمية وعامة حججهم

٢٨٩ عمدة الجهمية وأتباعهم الأدلة العقلية ، وعمدة الرافضة الأدلة
السمعية لكن ...

٢٩٠ أصل الكلام في أصول الدين ، الكلام في مسألة حدوث العالم
ومسألة كلام الله

٢٩١ ، ٣١٥ عمدة الأشعرية القائلين بقدم الكلام حجتان (١) أنه لو لم يسكن
الكلام قديما للزم ان يتصف في الازل بضده ولو كان ضده قديما
لامتنع زواله الخ ، الجواب عن هذه الحجة ودلائلها على مذهب السلف

الموضوع	صفحة
الإشعرة قابلة للفلاسة ، الغزالي والرازي والأمدى من المذنبين بين الطائفتين	٢٩٢
إبطال الكلام النفساني	٢٩٥ - ٢٩٧
النزاع بين المعتزلة وأنهمية وبين الكلالية في كلام الله وأفعاله	٢٩٧
من قال بأن الخلق غير المخلوق	٢٩٨
الخلاف في فعل الله هل هو شيء واحد قديم أو حادث بذاته أو نوع لم يزل متصفا به	٢٩٨
قولهم إذا قلتم لم يزل متكلماً بمشيئته لزوم وجود ما لا يتناهى وذلك محال	٢٩٩
دليلهم على حدوث العالم وحوادث الأجسام لا يدل إلا على مذهب السلف	٢٩٩
سبب انقلاط في القينس ، القياس الفاسد ، أول من قاس القياس الصحيح	٣٠٠
دليل المتفلسفة على قدم العالم أن الرب لم يزل فاعلاً الخ وذلك إنما يدل على قدم نوع الفعل لا قدم العالم وهذا مذهب السلف	٣٠٠ ، ٣٠١
سبب غلط الإشعرية والفلاسة قول الفلاسة هو قول أرسطو	٣٠٢ ، ٣٠١
غلط أرسطو وإتباعه في الحركة والزمان والفاعلية	٣٠٣ - ٣٠٨
فصل سلك طائفة من أئمة النظر كالرازي والأمرى والقشيري مسلك الجمع بين أدلة الإشعرة وأدلة الفلاسة فأخطوا وتناقضوا بسط ذلك	٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣٠٤
مذهب الحرفانيين ومحمد بن زكريا الرازي	٣٠٦
قول أرسطو في سبب حدوث المخلوقات	٣٠٧ ، ٣٠٨
النفس عند الفلاسة والمادة والهيولى	٣٠٩ - ٣١١
اختلافهم في الأصوات هل هي قديمة أزلية وهل هي صفة واحدة أو متعددة	٣١٠
وهل هي المسموعة من القراء أو يسمع من القراء صوتان قديسم ومحدث وهل حل نصوت القديم في المحدث أو ظهر فيه	٣١١ ، ٣١٠
من قال بحلول اثنتان في كل شيء وأنه يتجلى لكل شيء بصورته	٣١٠ ، ٣١١
مذهب السالمية والصوفية	٣١٣ ، ٣١١
اختلافهم في إيمان العبد وأقواله وأفعاله هل هي قديمة أو حادثة ، أفعال العباد عندهم هي ثواب أعمالهم	٣١٢
قال بعضهم إن الحروف وأصوات البهايم وحركات اللسان والبنان بالقرآن قديمة	٣١١
خلافهم في المبدأ هل هو قديم أو حادث وشكل الحروف	٣١٢
من قال بقدم روح العبد وبقدم كل نور ، بعض الصابئين يشبهون المجوس	

الوضوح	صفحة
٣١٣ ، ٣١٣ سبب غلط من زعم أن القرآن وحروفه وأصوات العباديه والإيمان قديم ، مذهب السلف في ذلك	
٣١٣ دليل الجهمية على حدوث الأجسام وأوقعهم في نفى كلام الله ونعته وذاته وجعل المخلوق قديماً	
٣١٣ ، ٣١٤ إلقاء لولن بالجوهر الفرد يزعمون أن الأعيان التي في بدن الإنسان وغيره متقدمة الوجود لا يعلم حدوثها إلا بالدليل على حدوث الأجسام وأن المعلوم بالمشاهدة حدوث التاليف	
٣١٤ قول أهل وحدة الوجود ، المتفلسفة يقولون جميع المواد قديمة أزلية فصل الحجة الثانية لمن قال بعدم الكلام أنه لو كان مخلوقاً لكان إما أن يخلقه في نفسه أو في غيره أولاً في محل الخ	
٣١٥ - ٣٢٨ دلالة هذه الحجة على مذهب السلف فقط وعلى فساد قول الأشعرية والمعتزلة والجهمية ، أيضاً ذلك	
٣١٥ - ٣١٧ بطلان قول الجبرية والمعتزلة في أفعال العباد	
٣١٨ ، ٣١٩ أن قالوا إنما سمينا الفعل صفة لأنه يوصف بالفعل فيقال خالق ورازق أو قالوا الصفة قول الواصف	
٣١٨ ، ٣١٩ أوصف في القرآن يستعمل في الكذب وقد استعمل في السنة في الصديق	
٣١٩ الذين وصفوا الله بالنقيضين جمعوا بين إثبات حق وقول ما يستلزم نفيه	
٣٢٠ - ٣٢٣ هل يقال كل حادث مخلوق ؟ قدرة الله متعلقة بفعله لا بالمفعول المجرد عن الفعل ، هل خلقه للأشياء بكلامه أو بفعل مع كلامه	
٣٢٤ - ٣٢٨ لفظ الحوادث مجمل ، هل حدث له جنس الحوادث أو لم يحدث له نوع ولا فرد من أفرادها أم كل ذلك قديم	
٣٢٥ - ٣٢٧ مذهب الكرامية في كلام الله وبطلانه	
٣٢٦ أن قيل أن كان الفرد من أفراد الإرادة والكلام والفعل كما لا فقد فقد في الأزل	
٣٢٨ هل يقال أحدث القرآن في ذاته ؟	
٣٢٨ ، ٣٢٩ لا يسمى ما قام بالإنسان من الأفعال والأقوال خلقاً له وهل يقال أحدث هذه الأقوال والأفعال	
٣٢٩ معنى إياكم ومحدثات الأمور	
٣٣٠ - ٣٣٩ فصل « في دلالة ما احتج به الفلاسفة والمتكلمون في مسألة قدم العالم أو حدوثه على مذهب السلف »	
٣٣١ قول أرسطو وبرقلس وابن سينا	
٣٣٣ - ٣٣٥ فصل في دلالة ما احتجوا به على خلاف قولهم	

- ٣٣٣ ، ٣٣٤ حجج المتفلسفة على قدم احوال أربعة (١) العلة الفاعلية (٢) الغائية (٣) المادية (٤) الصورية
- ٣٣٣ - ٣٣٨ قدم الزمان والحركة ، حجج ارسطو واتبعه تدل على تقيض قولهم ،
ايضاح ذلك
- ٣٣٤ الخلاف في كونه كان معطلا عن الفعل في الاول
- ٣٣٩ - ٣٥١ « سئل عن جواب شبهة نفي الصفات وهي أن صفات
الباري ليست زائدة على ذاته الخ »
- ٣٣٩ ، ٣٤٠ الكلام الذي يخبر به عن الله صفة له ، معنى الوصف والصفة
المعتزلة تجعل الوصف والصفة اسما للكلام ، ٣٤١
- ٣٤١ ، ٣٤٢ لفظ الذات في اللغة وفي استعمال المتكلمين وفي كلام النبي صلى
الله عليه وسلم وفي القرآن
- ٣٤٢ - ٣٤٤ هل تبقى الاعراض والصفات وهل يصح الاستدلال بها على حدوث
الله او حدوث الاجسام او الجواهر
- ٣٤٣ من أدلة نفي التمثيل ، هل كل ما قام بنفسه جوهر او كل ما قام
بغيره عرض
- ٣٤٤ - ٣٥٠ الجواب عن شبهة التركيب وهي فلسفية معتزلية
أخص وصف الله عند المعتزلة وعند الفلاسفة
- ٣٤٦ - ٣٤٩ التركيب عند المنطقيين
- ٣٥١ - ٣٧٤ « الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات »
- ٣٥١ - ٣٥٣ توجيه الرسالة الى شمس الدين وحده على الصبر ورؤية التقصير
وعدم الغرور
- ٣٥٤ ذكر شمس الدين اسبابا أربعة لا بد فيها من صرف الكلام مسن
حقيقته الى مجلزه جواب المؤلف
- ٣٥٤ قول الشافعي آمنت بالله الخ ، ما عليه المتكلمون من التأويل كله
باطل والحق مع أهل الحديث
- ٣٥٤ ، ٣٥٥ أمهات المسائل ثلاث « العلو » « القرآن » « الصفات »
- ٣٥٥ منهج السلف ترك التأويل ، من حكى ذلك عنهم
- ٣٥٥ ، ٣٥٦ خطأ من قال الظاهر غير مراد او نسب ذلك الى السلف
- ٣٥٥ - ٣٥٨ ما قد يراد بلفظ الظاهر من المعاني ، معنى الظاهر وهل أراد الله
بالصفات خلاف ظاهرها الخلق هو الابداع
- ٣٥٨ ما ينبغي ان يعلمه المؤمن عن الله وما لا يمكن ان يعلمه

الـمـوضـوع	صـفـحـة
الصفات التي أثبتتها الاشاعرة غلاتهم ومقتصلوهم	٣٥٨ - ٣٦٠
المعتزلة ينفون الصفات ويثبتون احكامها وهي ترجع عند اكثرهم الى	٣٥٩
انه عليهم قدير ، معنى كونه مريدا متكلما عندهم	
المعتزلة مخانيث الفلاسفة والاشعرية مخانيث المعتزلة	٣٥٩
الانتساب الى الاشعري بصفة	٣٥٩ ، ٣٦٠
صرف الصفات الى المجاز لا بد فيه من اربع مقامات	٣٦٠ - ٣٦٢
ادلة صفة ايديين وابطل قول من زعم ان المراد بهما النعمة	٣٦٢ - ٣٦٣
معنى قوله القيا في جهنم	٣٦٦ ، ٣٦٧
جواب من ادعى ان اضافة ايديين اليه اضافة تشريف ، متى تكون	٣٦٩ ، ٣٧٠
الاضافة اضافة تشريف	
الفرق بين كونه لما خلقت بيدي وقوله ما عملت ايدينا وبيده الملك	٣٧٠
« وقال فعلى قال للمعتز في الاسماء الحسنى النور الهادى	٣٧٤ - ٣٩٧

يجب تأويله الخ »

بيان تناقض قول المعتز وفساده من وجوه	٣٧٥ - ٣٧٩
ما في حقائق التفسير ، اشارات الصوفية تنقسم الى قسمين	٣٧٦ ، ٣٧٧
حكم اشاراتهم	
حديث الاسماء الحسنى والكلام في سنده ومعناه ، الاختلاف في	٣٧٩ - ٣٨٢
تمييز الاسماء الحسنى	
التخصيص بالذكر يفيد الاختصاص بالحكم	٣٨١
النور المخلوق نوعان اعيان واعراض ، هل الصفة القائمة بالنار	٣٨٣ ، ٣٨٤
والقمر نور	
اسم الحق يقع على ذات الله وعلى صفاته	٣٨٤
قول المعتز ضد الظلمة وجل الحق أن يكون له ضد	٣٨٤ - ٣٨٦
قول المعتز لو كان نورا لم يجز اضافته الى	٣٨٦ - ٣٨٨ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣
نفسه الله نور والنور من أسمائه	
احبرت النصوص بثلاثة أنوار (١) الله نور (٢) سمي نفسه بالنور	٣٨٦ ، ٣٨٧
(٣) احتجب بالنور ثم تردد الراوى في النار أو النور	
اقسام الانوار ثلاثة (١) اشراق بلا احراق (٢) احراق بلا اشراق	٣٨٧
(٣) نار ونور ، النار التي كلم بها موسى	
ما يستحق أن يسمى علما	٣٨٨
يكثر في كتب التفسير الكذب والنقول بلا علم ، ككثير مما رواه	٣٨٨ ، ٣٨٩
الكلبي عن ابن عباس	

- ٣٨٩ ، ٣٩٠ أعلم أهل الأرض بالتفسير وغيره، التفاسير التي تنقل مذهب السلف
 ٣٩٠ ، ٣٩١ قول من فسر النور بالهادي لا ينافي أن يكون في نفسه نورا
 ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٦ تنوع التفسير عن السلف
 ٣٩٢ ، ٣٩٣ قول من قال معناه منور السموات بالكواكب
 ٣٩٤ لم تتناول الصحابة آيات الصفات وأحاديثها ولم يختلفوا في تفسيرها
 ٣٩٤ ، ٣٩٥ اختلاف السلف في الساق
 ٣٩٥ قول المخترض لو كان نورا حقيقة لوجب أن يكون الضياء دائما
 ٣٩٥ ، ٣٩٦ من نفى أن يكون نورا في نفسه ، معنى حديث حجاب النور

٣٩٧ - ٤٠١ « سئل عن قول النبي صلى الله عليه وسلم الحجر الأسود

يمين الله في الأرض وقوله إني لأجد نفس الرحمن من

جهة اليمن الخ »

- ٣٩٧ - ٣٩٩ سند الحديث ومعناه ، معنى الحديث الثاني
 ٣٩٨ - ٤٠٠ قوله الرحمن على العرش استوى لا يستلزم التمثيل
 ٤٠١ - ٤٦٠ « رؤية المؤمنين ربهم وهل ذلك عام للنساء ومتى يرينه »
 ٤٠١ - ٤٠٧ من أخرج أحاديث الرؤية ، حال أسانيدها ، ما لفظها ما أعد الله
 لأهل الجنة
 ٤٠٥ ، ٤٠٦ ابن مسعود ليس ممن يحدث عن أهل الكتاب ، معنى والسابقون
 السابقون
 ٤٠٧ ، ٤٠٨ هل الزيادة في النص نسخ ؟
 ٤٠٩ - ٤١٣ هل الرؤية مقدرة بمقدار صلاة الجمعة
 ٤٠٩ ، ٤١٠ شهرة الأحاديث عند العامة لا توجب صحتها
 ٤١٦ - ٤١٩ ذكر الحجب وسماح أهل الجنة كلام الله
 ٤٢٠ فصل المختصي نكتة هذا أن بعض الفقهاء قد سألني لأجل نسائه هل
 هل ترى المؤمنات الله في الآخرة
 ٤٢١ - ٤٣٠ سند حديث فإن استلظمت أن لا تغلبوا وشرحه
 تفسير وجوه يومئذ ناضرة
 ٤٢٦ استشكلات في تخصيص الرؤية بهذه الاوقات وجوابها
 ٤٢٧ ، ٤٢٨ أحاديث الوعد وأحاديث الوعيد قد يتخلف مقتضاها لسبب
 ٤٣١ - ٤٣٥ أحاديث الصورة ، معنى الزيادة
 ٤٣٧ ، ٤٣٩ دلالة الكتاب على الرؤية وشمولها للنساء

- ٤٣٧ - ٤٣٩ اختلاف الناس في صيغ جمع المذكر مظهره ومضمره
٤٤٠ - ٤٤٥ العموم المنعوى المنقلى والمفطلى والتخصيص ، الرد على من قال ما من
عام الا وقد خص ، امثلة لذلك
٤٤١ ، ٤٤٢ سبب جحد المرجئة لانهاط العموم ، الجواب السديد للوعيدية
٤٤٥ - ٤٥٣ ان قيل ان طاهر الكتاب والسنة يشمل النساء لكن هذا العموم
مخصوص الخ فالجواب من وجوه
٤٤٨ - ٤٥٨ رؤية المؤمنين في الجنة
٤٥٨ سبب أمر النساء بالخروج للمصيحون الجمعة والجماعة
٤٥٩ ، ٤٦٠ قوله لا تمنوا لقاء الله مساجد الله هل هو خاص بالصحابيات
٤٦١ - ٤٨٥ « سئل عن لقاء الله هل هو رؤيته او رؤية ثوابه الخ »
٤٦٢ - ٤٦٦ تفسير اللقاء عند السلف والخلق وأدلته
٤٦٦ - ٤٦٨ هل يرى الكفار ربهم ثم يحتجب عنهم أم لا يرونه بحال
٤٦٨ معنى ترأس وتربع
٤٦٩ - ٤٧١ من أنكر لقاء الله وصفاته وتلوه ذلك أو قال بالحلول
٤٧٠ - ٤٧٥ فساد قول من تلوه لقاء الله بلقاء الجزء من وجوه
٤٧٦ فصل وأما قول السائل كيف يتصور منا محبة من لا نعرفه الخ
٤٧٦ ، ٤٧٧ محبة المؤمن ربه ومحبة الرب عباده ، أول من أنكر حقيقة المحبة
والخلة والكلام
٤٧٧ ، ٤٧٨ لم يمكن أهل البدع النكار لفظ المحبة فتلولوها
٤٧٨ يحب الله لذاته ، يستحيل محبة طاعته بدون محبته
٤٧٨ قول السائل كيف يتصور منا عبادة من لا نعرفه
٤٧٩ معرفة الله فوق معرفة كل معروف
٤٧٩ - ٤٨١ تفاضل ايمان القلوب وأعمال الجوارح
٤٨٢ وأما قول السائل قد يعترض على هذا بان حب اللقاء اذا كان لما رأى
من النعيم فالمحبة للنعيم
٤٨٢ - ٤٨٤ اللقاء نوعان لقاء محبوب ولقاء مكروه
- ٤٨٥ - ٥٠٧ « رسالة إلى أهل البحرين في رؤية الكفار ربهم »

- ٤٨٥ ما وقع بينهم بسبب الاختلاف في هذه المسألة
٤٨٥ ، ٤٨٦ الرؤية التي يجب الايمان بها وجعلها كفر
٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٥٠٣ رؤية الله أعلى النعيم ، تفاضل الناس فيها
٤٨٦ من ألف في الرؤية ، متى تنازع الناس في رؤية الكفار

- ٤٨٦ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ محاسبة الكفار وانكار رؤيتهم لا تفكير فيهما ولا هجر ،
سبب الاختلاف والصواب في هذه المسألة
- ٤٨٧ ، ٤٨٨ الأقوال الثلاثة في رؤية الكفار
- ٤٨٩ - ٤٩٦ تفسير اللقائه
- ٤٨٩ - ٤٩٨ أدلة الفريق الاول والاعتراض عليها وجوابهم
- ٤٩٨ تفسير الضمير في قوله فلما رفعه زلفة
- ٤٩٨ - ٥٠٢ ما استدلل به من خصها بالمؤمنين والمنافقين أو نفيها عن الكفار
- ٤٩٨ إنما تقع رؤية الكفار والمنافقين مرة أو مرتين عند من اثبتها
- ٥٠٢ اختلاف الصحابة ومن بعدهم في رؤية النبي ربه في الدنيا
- ٥٠٢ لم يهجر أحمد من امتنع من الشهادة للمشرقة
- ٥٠٢ ، ٥٠٣ عذر من نفي رؤية الكفار وجواب من اثبتها مما يدل على حجبتهم
- ٥٠٣ - ٥٠٦ آداب تجنب مراعاتها حول هذه المسألة ونحوها منها ٠٠٠
- ٥٠٤ ، ٥٠٥ لا يطلق القول بأن الكفار يرون ربهم لوجهين
- ٥٠٤ يحرم أن يقال على الانفراد يا خالق الكلاب ويا مریدا للزنا ونحو ذلك
- ٥٠٧ - ٥٠٩ « وقال في معنى قوله صلى الله عليه وسلم نور أنى أراه
وقوله رأيت نوراً »
- ٥٠٩ - ٥١٢ « وقال فصل والتي ثبت أنه رآه بفؤاده »
- ٥٠٩ - ٥١١ الاختلاف على ابن عباس والإمام أحمد ألفاظ ابن عباس وأحمد نفي
ذلك مطلقة أو مقيدة بالفؤاد
- ٥١١ لعن الفساق على سبيل المموم ولعن الفاسق المعين
- ٥١٢ سئل عن أقوام يدعون أنهم يرون الله بأبصارهم في الدنيا
- ٥١٣ - ٥٤٥ « سئل عن حديث إن الله ينادي بصوت وحديث بقول
الله يا آدم »
- ٥١٣ ، ٥١٤ لا يجوز أن يثبت لله شيء ولا ينفي عنه إلا بدليل
- ٥١٤ ، ٥١٥ أدله الحق لا تتناقض سمعية أو عقلية ، سبب ضلال من ضل من
الفلاسفة وأهل البدع
- ٥١٥ ، ٥١٦ جماع القول في اثبات الصفات ، طريقة الرسل اثبات مفصل ونفي
مبجل

الموضوع	صفحة
مذهب لللاحقة من المتفلسفة والقراطة والجهمية ونحوهم بالمعكس	٥١٥ - ٥١٧
محققهم يقولون هو وجود مطلق بشرط أو بلا شرط	٥١٦ - ٥١٨
اضطراب الناس في كلام الله ، قول السلف	٥١٨
حقيقة مذهب الجهمية وشبهة نفاة الكلام مع أنرد عليهم	٥١٨ - ٥٢٠
ابن كلاب والاشعري وأتباعهما وافقوا الجهمية على أكثر بلعنتهم	٥٢٠
ما يريد المعتزلة بنفي الاعراض والحوادث	٥٢٠ ، ٥٢١
ابن كلاب يثبت الصفات ولا يسميها أعراضا ويوافقهم على نفي الحوادث	٥٢١
افترق المتسبون الى السنة بعد بن كلاب على قولين	٥٢١
موافقة للحاسبى لابن كلاب ، سبب هجر الامام أحمد له ، توبة الحاسبى	٥٢١ ، ٥٢٢
سبب ما وقع بين بن خزيمة وأصحابه وردة على ابن كلاب	٥٢٢
مضى حدث النزاع في أن الله يتكلم بصوت	٥٢٢
مذهب الكلابية في كلام الله وتقدم	٥٢٢ - ٥٢٤
من قال ان الله يتكلم بأصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته	٥٢٤
الكرامية مع طوائف قالوا تحدث الكلام وأن تكلمه في الأزل بمعنى قدرته على الكلام	٥٢٤ ، ٥٢٥
تسلط الفلاسفة الدهرية على المتكلمين واجوبة المتكلمين والزاهم ، افحام أهل السنة للفلاسفة	٥٢٥ ، ٥٢٦
مذهب السلف في كلام الله ، أصوات العباد ليست قديمة	٥٢٦ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩
مسألة اللفظ بالقرآن ، كلام الله بصوت ، من أنكر ذلك ، مصاد المصاحف	٥٢٧ ، ٥٢٨
فصل قول القائل لا يثبت لله صفة لحديث واحد عنه أجوبة (١) ان	٥٣٠ - ٥٤٥
« الرسالة المرشية » أو « الإحاطة »	٥٤٥ - ٥٨٤
سئل عن العرش هل هو كرى أم لا وإذا كان كريا والله محيط به	٥٤٥
فما فائدة أن المبدأ يقصد العلو حين دعائه الخ	٥٤٥
الجواب بثلاث مقامات (١) أنه لم يثبت أن العرش فلك مستدير	٥٤٥ ، ٥٤٦
من ذكر أن الافلاك تسعة وأن التاسع مستدير	٥٤٦ ، ٥٤٧
بطل قول الفلاسفة بأن حركة الفلك التاسع هي مبدأ الحوادث	٥٤٦ - ٥٥٠
حتى على أصولهم ، هل حركة سائر الافلاك هي سبب الحوادث ، صفة الافلاك ، نسبة العقل والنفس الى الله وإلى الفلك التاسع ، العقل والنفس في اصطلاحهم	٥٥٠

صفحة	الموضوع
٥٤٧	قد يدعى بعض المتأخرين انه علم ذلك بالكشف ويكون كاذبا لو رأى ذلك او تخيله في منام
٥٤٧ ، ٥٤٩	لا دليل عند الفلاسفة على نفى ما وراء الفلك التاسع ، ولا أن العرش هو التاسع
٥٤٧ - ٥٤٩	أدلتهم على عدد الافلاك واختلافها وأن بعضها فوق بعض
٥٤٩ - ٥٥٧	صفة العرش وحملته ومن حوله وعظمته وأنه من غير جنس الافلاك وتقييده ، قيام الافلاك بقدره الله ، هل لبعضها ملائكة تحمله
٥٥٠ - ٥٥٢ ، ٥٥٤ - ٥٥٦	لفظ الفلك يدل على الاستدارة ، الافلاك هي السموات ، سبب ظن بعض الناس أن العقل يخالف النقل
٥٥٨ ، ٥٥٩	الفلاسفة يستدلون بما يشاهدونه ولا يعلمون ما وراء ذلك كعلمهم بأن البخار ينعقد سحباً وأن السحاب اذا اصطك حدث عنه صوت وان المني يكون في الرحم ، عجز الفلاسفة عن معرفة المرجب لخلق هذه الاشياء بهذه الكيفيات المحكمة
٥٥٩ - ٥٦٤ ، ٥٦٧ ، ٥٨٢	المقام الثاني العرش والعظم بالنسبة الى الخالق في غاية الصغر سواء كان كريا او لا وهو مبين له وفوقه على كل تقدير أدلة ذلك ولمثله
٥٦٥ - ٥٨٣	المقام الثالث العرش غير كروي ولو قسدر أنه كروي فهو فسوق المخلوقات مطلقا ايضا ذلك
٥٦٥ - ٥٦٧	الافلاك كروية الشكل وليس لها الا جهتان ، الجهات لغيره نسبية ، الارض لا تتور
٥٦٦ - ٥٦٨ ، ٥٧٣	لا يكون من في جهة من سطح الارض تحت من في الجهة الاخرى ايضا ذلك
٥٦٧	الفلك في اللغة
٥٦٧ - ٥٨٣	فصل وأما قول المتأثرين اذا كان كرويا والله من ورائه محيط فمسا فائنة توجه العبد حين الدعاء الى العلو فجوابه ...
٥٧١ - ٥٧٣	حديث الادلاء ضعيف الجواب عنه على تقدير ثبوته والغائلة منه
٥٧٣ ، ٥٧٤	ابطال استدلال الجلولية بحديث الادلاء
٥٧٤	قدرة الله على احاطة قبضته بالمخلوقات في الدنيا ووقوعها يوم القيامة
٥٧٤ ، ٥٧٥	الفرق بين هم يوسف وهم امرأة العزيز ، هل يعاقب على كل ارادة او على الارادة الجازمة
٥٧٥	سبب دخول من كلن حريصا على قتل أخيه النار
٥٧٦ - ٥٧٨	إيضاح حديث اذا قام أحدكم في الصلاة فلا يصنع قبل وجهه
٥٧٧ - ٥٨٠	الحكمة في نهى المصل عن رفع بصره الى السماء في الصلاة ، ليس

هذا الحديث ردا على من أثبت العلو ، ما يلزم على قول انفساة
والباطنية

٥٨٠ ، ٥٨١ تأويلهم لحديث الحجر الاسود يعين الله في الارض ولظنهم أنه
يدل على باطل

٥٨٤ - ٥٨٦ « سئل هل العرش والكرسي موجودان أم محجاز وهل
منهب أهل السنة أن الله كلم موسى شفاهها وهل الذي
رآه موسى نار أو نور »

٥٨٤ ، ٥٨٥ تضيف قول من زعم أن كرسية علمه والكرسي ليس هو العرش
٥٨٦ - ٥٩٢ « سئل عن رجلين تنازعا في كيفية السماء والأرض هل
هما جسان كرويان »

٥٨٦ - ٥٨٩ السموات مستديرة ، أدلة ذلك ، معنى الفلك وتكوين الليل على
النهال ، ما ترى في خلق الرحمن من تفلوت
٥٨٩ دوران الكواكب حول القطب وفي السماء ودوران الشمس على الارض
٥٨٩ - ٥٩١ معرفة ظهور الهلال لا يضبط بالحساب ، ابطال من عمل بالحساب
في العلم بالهلال ، غاية ما عند الحاسب واختلاف الحساب

٥٩٢ - ٥٩٧ « سئل عن خلق السموات والأرض وتركيب النيرين
والكواكب هل هي مثبتة في الأفلاك والأفلاك تتحرك
بها أم هي تتحرك والفلك ثابت أم كلاهما متحرك وهل
الأفلاك هي السموات وهل تختص النجوم بالسماء الدنيا
وهل إذا كان الشمس والقمر في بعض السموات يضيء
نورها جميع السموات وهل ينتقلان من سماء إلى سماء
وهل الأرضون سبع لو يثنى خلق أو بعضهن فوق بعض

وهل أطراف السموات على جبل أو الأرض في السماء
كالبيضة في قشرها والبحر تحت ذلك والرياح تحته
وهل فوق السموات بحر تحت العرش »

- ٥٩٣ القمر في الفلك ، الذي نراه هو السموات
٥٩٣ ، ٥٩٤ حركة الشمس والقمر بحركة الفلك
٥٩٣ ، ٥٩٤ تعاقب الليل والنهار تابع لحركة غيرها
٥٩٤ تفسير فلا أقسم بالخمس
٥٩٥ ليست السموات متصلة بالأرض لا على جبل قاف ولا غيره
٥٩٥ الأرضون سبع بعضها فوق بعض ، تحت العرش بحر
٥٩٦ الماء يحيط بأكثر الأرض ، الأرض ثابتة لا تدور ، المخلوقات العلوية
والسفلية يسكنها الله بقدرته وما فيها من القوة والطباع فهو كائن
بقدرته

٥٩٧ - ٦٠٠ « سئل هل خلق الله السموات والأرض قبل الليل والنهار »

- ٥٩٧ النهار بوجود الشمس والليل بفروها
٥٩٧ ، ٥٩٨ الفلك هو السموات
٥٩٨ ليس الظلمات والنور جسما قائما بنفسه ، الخلف في الظلمة
في الليل
٥٩٩ المادة التي خلقت منها السموات هي البخار

٦٠٠ - ٦٠١ « سئل عن اختلاف الليل والنهار وأن الظهر يكون في

دمشق ويكون الليل قد دخل بلداً آخر » .





